MAKARIOS
Simonopetritul

TRIODUL EXPLICAT



MISTAGOGIA TIMPULUI LITURGIC

DEISIS

Triodul explicat

Mistagogia timpului liturgic

ieromonah
Makarios Simonopetritul

Triodul explicat

Mistagogia timpului liturgic

Ediția a III-a

Traducere

diac. Ioan I. Ică jr

DEISIS
Sibiu 2008

Lector: Maria-Cornelia Ică jr

Tehnoredactori: Paul şi Violeta Morar

Coperta: Cruce procesională,
secolele IX–X, bronz gravat, 95×60 cm,
Mănăstirea Dochiariu, Muntele Athos

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

MAKARIOS, IEROMONAH

Triodul explicat: mistagogia timpului liturgic / ieromonah Makarios Simonopetritul; trad.: diac. Ioan I. Ică jr. – Ed. a 3-a, rev. — Sibiu: Deisis, 2008

ISBN 978-973-7859-39-6

I. Ică, Ioan I. jr (trad.)

264-1:264-941.4:281.95

Traducere după:
HIEROMOINE MACAIRE (GÉRARD BONNET)
La Mystagogie du temps liturgique dans le Triodion
Mémoire dactylographié présenté sous
la direction de Monsieur Jean Gouillard
École Pratique des Haute Études,
V[e] section: Christianisme byzantin et slave,
Paris, 1978, 831 p.

Cuvânt-înainte la ediția românească

Înainte de a încredința cu harul lui Dumnezeu această carte cititorului român, cel dintâi care — la insistențele diac. Ioan I. Ică jr și prin ostenelile Editurii Deisis — se întâlnește cu această lucrare într-o formă tipărită, simt nevoia de a-i împărtăși în câteva cuvinte cele mai importante lucruri pe care ar trebui să le știe dinainte despre autor (I) și despre cartea lui (II).

I

Sunt francez de origine și am fost crescut ca romano-catolic. Dar odată cu marile schimbări care au avut loc în catolicism după Conciliul Vatican II mi-am pierdut interesul în frecventarea bisericii și am urmat mișcările intelectuale ale timpului. Am fost implicat în parte în mișcările studențești de la Paris din mai 1968, fiind foarte interesat de găsirea unei noi căi, a unei soluții pentru societate.

Eram încă la liceu, dar puneam sub semnul întrebării tot ceea ce se petrecea în Biserică și societate. Pe atunci nu chestiunile politice erau importante, ci o nevoie culturală de altceva, de un alt mod de viață. De aceea, n-am fost mulțumit cu soluțiile politice și ideologice impuse rapid acestei mișcări în 1968. Studiam științele sociale într-o universitate care era foarte marxistă, astfel că nu era posibil să fi altceva decât marxist-leninist sau maoist, ori să ai altfel de concepții. Dar, împreună cu un grup de prieteni, am început să căutăm ceva esențial.

Am descoperit că în întreaga istorie a umanității numai societatea occidentală încercase să edifice o societate fără Dumnezeu. Cu ajutorul unor prieteni am înaintat mai adânc într-o căutare a vieții spirituale. Dat fiind că nu văzusem nimic mistic în educația noastră creștină, am făcut-o în afara creștinismului. Am studiat mult filozofia indiană și alte lucruri de acest gen. Dar am ajuns să ne dăm seama că tot ceea ce găseam în mistica orientală necreștină și încă ceva pe deasupra se găsea deja în tradiția creștină, mai precis în tradiția Părinților greci ai Bisericii.

La vremea potrivită, cu ajutorul unor prieteni care ne-au călăuzit şi prin harul lui Dumnezeu, am întâlnit apoi oameni care ne-au oferit lucrurile de care aveau nevoie sufletele noastre. Eram în Paris şi aici sunt biserici ortodoxe, dar pe atunci era greu să ajungi la ortodocşi. Am început să participăm la Liturghii ortodoxe, dar fără a cunoaşte pe nimeni în aceste biserici. Am întâlnit apoi un preot palestinian unit cu Roma, mare iubitor al Sfinţilor Părinţi greci ai Bisericii. Ştia pe de rost scrieri întregi din Sfântul Ioan Hrisostom şi alţii, în greaca veche. Câţiva ani de zile acest preot a fost părintele nostru duhovnicesc. După un timp însă am descoperit că nu era suficient să ai un părinte duhovnicesc. Aveam nevoie de Biserică.

Cu ajutorul lui Dumnezeu am descoperit atunci o mică comunitate de monahi catolici cistercieni, care primiseră autorizaţia de a întemeia la Aubazain un mic schit ce urma toate rânduielile ortodoxe, tot tipicul ortodox. Iubeam această comunitate, dar simţeam că nu era o soluţie pentru mine.

Mă hotărâsem deja să mă fac monah şi să devin membru al Bisericii Ortodoxe. Aşa că în 1975 am vizitat mănăstirile româneşti, vizită care m-a marcat mult. Împreună cu prietenii mei cistercieni am întâlnit câţiva mari părinţi duhovniceşti din România acelei vremi, care ne-au primit foarte bine, ca pe nişte „prieteni ai Ortodoxiei".

Am ajuns apoi, în acelaşi an, la Sfântul Munte Athos, unde însă n-am mai fost primiţi aşa. Monahii de aici spuneau: „Sau sunteţi ortodocşi, sau nu sunteţi ortodocşi, trebuie să alegeţi!" Şi mai spuneau: „Să nu vă preocupaţi de reputaţia voastră. Lăsaţi-o pe seama Proniei lui Dumnezeu şi urmaţi calea pe care v-o arată Dumnezeu". L-am întâlnit atunci pe gheron Paisios († 1994), care era foarte strict şi spunea: „Aveţi încredere în Dumnezeu. Trebuie să vă faceţi ortodocşi, pentru că Dumnezeu v-a atras la Ortodoxie, şi nu vă mai gândiţi la consecinţe!" După această vizită, am ajuns la Sfânta Mănăstire Simonos Petras, unde am găsit multă înţelegere din partea egumenului, gheron Emilianos. Aceste două întâlniri au fost decisive. Am revenit apoi la Sfântul Munte de mai multe ori în 1976 şi 1977. În iunie 1977 prietenii mei cistercieni au fost primiţi la Simonos Petras în Biserica Ortodoxă prin Botez, cum se obişnuieşte la Sfântul Munte*. În tot acest timp pregătindu-mă ca şi catehumen pentru Botez şi monahism mi-am scris teza despre caracterul mistagogic al timpului în Triod (cuprinsă în volumul de faţă), pe care am încheiat-o în 1977. După serviciul militar efectuat în 1978, am sosit în sfârşit la Simonos Petras la începutul lui 1979, primind aici Botezul în Sâmbăta Mare, care venea să

---

* Detalii despre acest proces de întoarcere la Ortodoxie al acestui grup de prieteni francezi în ampla evocare a arhimandritului Placide Deseille, *Nostalgia Ortodoxiei*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 11–48 [n.ed.].

încununeze magnific cercetările despre „mistagogie" încorporate în teză, şi care se dovedise a fi o veritabilă cateheză, de pe urma căreia am profitat imens. Am rămas aici, fiindcă aici am găsit uşa duhovnicească după care tânjeam. Şi, cu harul lui Dumnezeu, sunt, iată, aici de 20 de ani.

De atunci spun în fiecare zi tuturor ortodocşilor: Bucuraţi-vă şi slăviţi pe Dumnezeu! Căci aveţi sau aţi găsit mărgăritarul de mult preţ, rar şi unic. Şi dacă vă uitaţi puţin în voi înşivă şi cultivaţi acest mărgăritar, veţi descoperi slava lui Dumnezeu. În afara ei nu mai e nimic altceva. Aţi aflat plinătatea. Şi această plinătate o avem chiar şi în sărăcia noastră, în cele mai grele împrejurări. Ni s-a dat totul. Harul e în noi. Dar numai prin tăgăduirea noastră de sine, prin renunţarea la egoismul nostru vom descoperi că avem deja totul, pentru că acest tot ni l-a *dat* Biserica. Biserica e realizarea Trupului lui Hristos. E prezenţa tainică a Împărăţiei lui Dumnezeu prin Liturghie şi Sfintele Taine, dar şi ca experienţă personală în viaţa duhovnicească şi rugăciune. E experienţa vieţii viitoare, a faptului că trăim *deja* în Împărăţie. Biserica *este* Împărăţia lui Dumnezeu pe pământ, e Ierusalimul de sus care coboară din cer pe pământ. Misiunea Bisericii în lume e de a fi prezenţa acestui Ierusalim ceresc. E o experienţă *totală* a acestei prezenţe a lui Dumnezeu între noi şi în noi, cu trupul şi cu sufletul.

II

Lucrarea de faţă* a fost prezentată în urmă cu peste douăzeci de ani, mai precis în 1978, ca teză de doctorat în cadrul secţiunii a V-a a Şcolii Practice de Înalte Studii (Sorbona). Mai mult decât o abilitare în vederea unei cariere ştiinţifice, ea mi-a oferit prilejul de a mă pregăti — atât pe cât permitea cadrul universitar — pentru viaţa monahală. Aşa cum s-a putut deja vedea, ea a constituit şi capătul unui demers de redescoperire a credinţei ale cărui detalii, cu riscul de a mă repeta, nu e poate inutil să le schiţez pe scurt.

Odrasle ale generaţiei „mai 1968" — această tresărire rapid avortată, dar care pe termen lung a dus la fisurarea fundamentelor culturale ale unei societăţi —, eram pe atunci un mic grup de prieteni care, în ciuda

* Versiunea franceză originală se află în curs de editare în colecţia „Analecta Sergiana" pregătită de Institutul Ortodox „Saint-Serge" din Paris. Fragmente şi unele din ideile acestei lucrări le-am prezentat rezumativ în două studii publicate: „Le mystère de la Croix dans le Carême orthodoxe", *Irénikon* 52 (1979, p. 34–53, 200–213 şi „La Mystagogie du Triode. Expérience personelle du mystère du salut pendant le Carême orthodoxe", în *Mystagogie: Pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences S. Serge. XXXIX[e] Semaine d'études liturgiques Paris, 30 juin – 3 julliet 1992*, Roma, 1993, p. 37–54; aceste două studii sunt editate şi separat în volumul: HIEROMOINE MACAIRE DE SIMONOS PETRAS, *Le Carême orthodoxe. Études liturgiques*, Metochion de Simonos Petras St. Antoine le Grande, Saint-Laurent-en-Royans, 1997.

tinereţii şi a lipsei de experienţă, aveam presentimentul că această criză nu era de ordin politic sau economic, ci era vorba de un „rău al faptului de a fi". O întreagă generaţie se revolta fără să ştie prea bine împotriva a ce anume, cerând un sens existenţei, dar nu-şi putea exprima inconfortul decât în cadrul unor ideologii politice rivale.

Scăpând, cu harul lui Dumnezeu, de tirania ideilor ce se exercită în mediile pretins „liberale", am pornit în căutarea *sensului vieţii* angajându-ne în căutarea teatrală, în mişcarea unor grupuri cum ar fi *Living Theatre* şi a căutărilor lui Jerzy Grotowsky. Punctul comun al acestor experienţe era căutarea confuză a unei sacralităţi a expresiei dramatice aşa cum fusese ea presimţită, în ciuda elanurilor delirante, de Antonin Artaud. Atraşi mai mult de aspectul teoretic al acestei activităţi decât de realizările ei scenice, ne-am întors spre teatrul oriental, îndeosebi indian, care părea să fi conservat secretul artei sacre pierdute de multă vreme în Occident.

În paralel cu aceste investigaţii, lecturile noastre şi unele întâlniri providenţiale ne-au condus, prin intermediul scrierilor lui René Guénon şi ale reprezentanţilor şcolii lui, la transpunerea elanului contestatar comun întregii noastre generaţii într-o critică mai radicală a lumii moderne, nu numai a unui mod de producţie economic, ci al unei întregi civilizaţii — singura din istoria umanităţii — care a pretins să se edifice emancipându-se de Dumnezeu şi de sacru. Foarte repede însă ne-am dat seama de limitele autorilor „tradiţionalişti" şi de gravele riscuri ale sincretismului şi orgoliului intelectual pe care le ascundeau. O întrebare se impunea: acest sacru — trăit în Orient în teatrul ritual — mai putea fi accesibil astăzi nouă, oamenilor societăţii postindustriale?

Atunci am descoperit cu uimire în modestele parohii pariziene ale emigraţiei splendoarea Liturghiei bizantine şi a cultului ortodox. Expresia „misterului" acestei comuniuni între oameni şi lumea divină, pe care o căutasem atât de departe, nu era alta decât cultul creştin. Ni s-au deschis ochii şi am înţeles că, mai mult decât teatrul sacru, Liturghia e în chip esenţial o „mistagogie".

În acelaşi timp, descoperirea teologiei mistice ortodoxe prin intermediul lecturii teologilor ruşi şi a Părinţilor Bisericii, ca Sfinţii Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul şi Grigorie Palama, ne confirma justeţea acestui presentiment.

Educaţi într-un catolicism sincer ca pietate dar limitat în perspective, am descoperit că însăşi esenţa creştinismului, a cultului, a vieţii sale morale şi duhovniceşti, e aceea de a actualiza printre noi prezenţa Dumnezeului-om pogorât pentru a ne face părtaşi ai vieţii Sale.

Pe parcurs am abandonat căutările privitoare la teatru şi Orient, pentru a regăsi din nou credinţa copilăriei îmbogăţită cu dimensiunea mistagogică pe care numai Ortodoxia ne-o putea oferi. Toate erau acum atât de

evidente în Evanghelie! Dar am avut nevoie de acest lung ocol pentru a redescoperi cu un ochi nou că Liturghia și riturile ce punctează viața creştinului nu sunt ceremonii înțepenite, încărcate de o interpretare alegorică și moralizantă, ci însăşi actualizarea „marii taine a mântuirii" noastre în Hristos.

Dornic să profit de cadrul universitar pentru a-mi clarifica ideile, am redactat inițial o teză de master despre simbolismul timpului liturgic, plecând de la studiul operei liturgistului medieval Durand de Mende. Odată încheiată această lucrare, am dorit să aprofundez cunoaşterea teologiei bizantine şi să-mi continui investigația privitoare la timpul liturgic într-un cadru bizantin şi cu criterii strict ortodoxe. Cu harul lui Dumnezeu am ales în cele din urmă studiul Triodului din Postul Mare, ceea ce mi-a îngăduit să intru în însăşi inima vieții ecleziale, a experienței mistagogice trăite de credincioşii ortodocşi. Această re-prezentare rituală e cadrul elanului spiritual al creştinului, care n-are nevoie de un teatru sacru ori de un ezoterism oarecare, ci găseşte de-a lungul anului liturgic tot ce-i este necesar pentru a progresa interior.

Timpul liturgic e un timp ciclic, o repetiție rituală, dar presupune un efort ascetic susținut şi o tensiune mistică personală ce reprezintă un progres infinit prin „începuturi fără sfârşit"*. Imaginea timpului creştin, aşa cum este el trăit în mod real, ar putea fi cea a unei spirale ascendente, care, apropiindu-se de capătul ei, se întinde însă la infinit spre a îmbrățişa, asemenea unei sfere, întreg universul. Această alergare în întâmpinarea Celui ce nu încetează să Se apropie de noi** e un extaz în afara lumii, dar care îmbrățişează în elanul său timpul, spațiul, cosmosul întreg, pentru a le reuni în adâncul cel mai intim al inimii omului. Aici putem regăsi în plan cosmologic dimensiunea universală a „rugăciunii pentru Adamul total", neobosit subliniată în scrierile sale de arhimandritul Sofronie. Această experiență nu e, aşadar, privilegiul stărilor mistice înalte, e şi cea a *Vieții în Hristos* duse de-a lungul anilor în tradiția liturgică a Bisericii.

Încredințând această carte cititorului român, nădăjduiesc ca lectura ei să-i conducă pe unii la o înnoire şi o adâncire a experienței lor liturgice, iar pe alți „căutători ai lui Dumnezeu" să-i ajute — ca şi pe autorul ei — să găsească în tradiția noastră creştină ortodoxă ceea ce se silesc să descopere zadarnic în tot felul de forme ciudate de „spiritualitate".

Makarios ieromonahul
Sfânta Mănăstire Simonos Petras
Athos, ianuarie 2000

* SFÂNTUL GRIGORIE AL NYSSEI, *Omilii la Cântarea Cântărilor* VIII (*PG* 44, 941C).
** SFÂNTUL GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Cuvântarea 21: La Marele Atanasie* 7 (*PG* 35, 1088).

Prefață

În câmpul studiilor bizantine, cultul a rămas până în zilele noastre un domeniu oarecum marginal. Victimă a diviziunii închise în sine a disciplinelor, acesta a făcut cel mai adesea obiectul unor studii doar istorice sau, mai recent, al unor studii liturgice comparate. Dar, după știința mea, nimeni nu s-a preocupat încă de locul lui central în tradiția teologico-duhovnicească ortodoxă, ca și în cultura bizantină[1]. Astfel încât regretul pe care îl exprima la începutul secolului preotul Pavel Florenski cu privire la absența unei veritabile teologii liturgice, rămâne încă din nefericire valabil[2]. În anii care au precedat revoluția bolșevică această carență a început din fericire să fie remediată de o întreagă școală de străluciți liturgiști ruși, cum au fost Mansvetov, Dimitrievski, Nikolski, Karabinov, Skaballanovici, care, prin vaste studii istorice ce-și păstrează intactă valoarea până în zilele noastre, au pregătit terenul pentru o viitoare teologie liturgică ortodoxă. Această școală însă își găsește actualmente savanți discipoli la Roma (a se vedea lucrările preoților profesori Juan Mateos, Miguel Arranz și Robert Taft de la Institutul Pontifical Oriental) și începe să aducă unele roade propriu-zis teologice în lucrări cum e, de pildă, încercarea de conceptualizare a cultului cuprinsă în teza preotului profesor Alexander Schmemann: *Introducere în teologia liturgică*. Deplorabil însă este faptul că această mișcare e încă destul de embrionară și elementele unei adevărate teologii liturgice, întemeiate pe tradiția patristică și demne de profunzimea obiectului ei, rămân încă de făurit.

Liturgica ortodoxă nu este o disciplină anexă a teologiei, e mai degrabă aplicarea ei practică și efectiv trăită, dreapta credință fiind norma „dreptei preamăriri”, așa cum afirma Sfântul Grigorie al Nyssei:

> „În *mărturisirea* Persoanelor dumnezeiești stă esențialul misterului religiei, iar în *participarea* la riturile și simbolurile tainice se înfăptuiește mântuirea”[3].

Întemeindu-mă pe această axiomă și pe voința ambițioasă de a arăta cum anume teologia „postchalcedoniană"[4] își găsește aplicarea în tradiția ascetică şi liturgică, am întreprins studiul Triodului. Alegerea acestuia se impunea între toate celelalte cărți liturgice, dat fiind că istoria sa reprezintă în modul cel mai sintetic întreaga tradiție liturgică, iar prin obiectul său — pregătirea Paştelui — arată limpede că esența însăşi a ritualului e *misterul:* îndumnezeirea, suflet şi trup, a persoanei umane prin împărtăşirea ei inițiatică şi rituală de plinătatea divino-umană a Persoanei lui Hristos.

Scopul acestui studiu e de a arăta că perioada Postului Mare ilustrează în mod specific această dimensiune mistagogică fundamentală a timpului liturgic şi că, fiind o transpunere a vechii pregătiri a catehumenilor în vederea inițierii pascale (cf. *infra* 0.2), toate elementele care o constituie, atât în plan imnografic, cât şi în plan formal, poartă această amprentă mistagogică şi teandrică.

Teologia creştină a timpului constă dintr-o antinomie ireductibilă între mântuirea deja realizată de Hristos, dar prezentă în taină, şi aşteptarea arătării ei viitoare, odată atinsă plinătatea umanității şi a desfăşurării timpului. Timpul liturgic apare ca o aplicare a acestei antinomii, ca o transpunere în durată a lucrării divino-umane ce se realizează în toate actele Bisericii. Pentru a ilustra această teză, şi plecând de la necesitatea practică de a reduce un subiect deja imens, m-am limitat aici doar la studiul Postului Mare şi a perioadei sale pregătitoare, lăsând deoparte Săptămâna Mare, care e totuşi punctul culminant al Triodului. Într-adevăr, cea mai mare parte din capitolele acestei lucrări îşi găsesc coerența în faptul că toate urmăresc să arate că Săptămâna Mare, participarea misterică la Patima Domnului, e deja prezentă în fiecare moment şi în toate aspectele Postului Mare. Asceza e o pregătire, dar este şi o comuniune cu „taina lui Hristos" (cf. *Col* 4, 3) şi un Paşte anticipat, adică un act divino-uman. Această limitare la Postul Mare e justificată pe de altă parte din punct de vedere istoric, dat fiind că aceste două părți au constituit întotdeauna perioade distincte, atât în istoria fixării postului prepascal, cât şi în imnografie (Postul Mare a fost rânduit liturgic la Constantinopol, Săptămâna Mare la Ierusalim) (cf. 0.1 şi 0.2).

În plan propriu-zis liturgic, am vrut să subliniez aici intima întrepătrundere dintre forma şi conținutul Triodului, dintre imnografie şi rubricile *typikon*-ului. Foarte adesea, studiul teologic s-a limitat doar la textele liturgice care sunt, se ştie, de o extraordinară bogăție, dar e timpul să arătăm că însăşi forma lor e tot atât de inseparabilă de ele cum este trupul de suflet şi că regulile *typikon*-ului sunt în realitate la fel de mistagogice, la fel de mult marcate de această dimensiune teandrică, ca şi imnologia. Din acest motiv, părțile lucrării de față se împart precum urmează:

— Introducerea evocă mai întâi marile linii ale evoluției Triodului, întemeindu-se în esență pe studiul istoric al lui Karabinov: *Postnaia Triod*,

un al doilea capitol ilustrând centralitatea temei baptismale şi iniţiatice în tradiţia monahală şi liturgică.

— Prima parte e un studiu rapid al principalelor teme ale imnografiei Triodului. Căutând să fiu cât mai concis posibil, am încercat să subliniez caracterul teandric al virtuţilor la a căror practicare suntem chemaţi atunci şi, pe măsura cunoştinţelor mele, să resituez aceste teme în contextul tradiţiei patristice, referindu-mă de preferinţă la marii Părinţi ai secolului IV şi urmaşii lor, ca şi la „Părinţii asceţi" în linia Părinţilor pustiei şi a lui Ioan Scărarul. Nu este vorba aici nici de o cercetare a surselor, nici măcar de exploatarea exhaustivă a imnografiei Triodului, ci numai de ilustrarea caracterului profund tradiţional şi patristic al acesteia.

— Partea a doua e rezervată studiului *typikon*-ului în cele două dimensiuni ale sale: regulile postului şi rubricile oficiilor liturgice sau slujbelor. Postul e obiectul fundamental al ascezei celor patruzeci de zile ale Postului Mare, tema centrală a catehezei imnografice şi regulile sale sunt culminaţia unei îndelungate tradiţii. M-am străduit de asemenea să arăt cum imnografia şi *typikon*-ul se completează în mod deosebit de fericit în ce priveşte postul: dacă *typikon*-ul îndeamnă la postul trupului, imnografia îndeamnă la postul sufletului. A doua secţiune a acestei părţi, care ocupă cea mai mare parte a lucrării, e dedicată studiului slujbelor din Postul Mare, mereu cu scopul de a arăta dimensiunea lor mistagogică şi teandrică, precum şi articularea dintre *typikon* şi imnografie. După câteva scurte capitole privitoare la caracteristicile particulare ale slujbelor din Postul Mare şi un capitol destul de dezvoltat despre sistemul lecturile biblice şi patristice, capitole care ne permit să avansăm anumite ipoteze asupra fundamentelor timpului liturgic, o lungă dezvoltare e consacrată analizei detaliate a fiecărei slujbe în parte, caracterului lor general, particularităţilor lor cvadragezimale şi a semnificaţiei lor în ansamblul reprezentării ascetice a timpului în Triod. Această a doua parte se termină cu un capitol asupra locului sfinţilor şi sărbătorilor fixe şi încearcă să pună în evidenţă implicaţiile spirituale ale regulilor tehnice care le comandă.

— În fine, a treia parte îşi propune să releve împletirea acestor două dimensiuni, imnografică şi tipiconală, în însăşi structura Postului Mare şi în continuitatea lui. Totuşi, înainte de a aborda studiul de detaliu, a fost necesar să luăm în considerare în perspectiva teologiei timpului ansamblul perioadei Triodului într-un mod sintetic. În acest capitol mi-am propus să studiez Postul Mare în ansamblul ciclului mobil, precum şi în legătură cu Săptămâna Patimii, plecând îndeosebi de la o reflecţie asupra simbolismului numerelor. Studiul perioadei pregătitoare, precum şi a Postului Mare propriu-zis, până în pragul Săptămânii Mari, în vinerea ce precedă Sâmbăta lui Lazăr, este astfel considerabil uşurat, dat fiind că secţiunile precedente au permis deja abordarea unei mari părţi a temelor. Ea urmăreşte în principal comemorările particulare ale Triodului şi în-

cearcă să degajeze semnificaţia şi structura acestei pregătiri ritmate şi progresive în vederea Paştelui. Această ultimă parte ne îngăduie, mai cu seamă în ce priveşte sărbătoarea Crucii, să constatăm că structura formală a Triodului e şi ea profund marcată de mistagogia şi anticiparea Săptămânii Mari.

Această diviziune în trei părţi distincte m-a constrâns să mă repet uneori, dar sper ca acest lucru să fie în folosul unei mai mari clarităţi într-un subiect a cărui caracteristică e tocmai aceea că toate elementele sale se întrepătrund strâns şi trimit neîncetat unul la altul.

Urmărind să degajez o interpretare teologică a Postului Mare, perspectiva mea asupra Triodului a fost esenţial sincronă. Fără a neglija datele istorice pe care le-am putut găsi, punctul meu de plecare a fost totuşi acela de a considera *Triodul* grec tipărit la Atena în 1967[5] aşa cum este, pornind de la postulatul că practica liturgică actuală a mănăstirilor este în chip fundamental fidelă faţă de originile ei şi că recursul la tradiţia orală poate foarte adesea lămuri ambiguităţile şi insuficienţele documentelor scrise (să ne aducem aminte de altfel că întotdeauna cărţile liturgice au fost socotite un fel de călăuze, cu valoare orientativă şi memorială, a practicii liturgice, fără însă ca ele să i se poată vreodată substitui cu totul).

În ce priveşte *Typikon*-ul, sursa mea principală e desigur marele *Typikon* al Sfântului Sava, editat la Veneţia în 1738[6], de unde provin rubricile inserate în Triod, şi care rămâne până astăzi *Typikon*-ul oficial al Bisericii Ruse şi al mănăstirilor greceşti. Totuşi, în timp ce pentru imnografie m-am limitat doar la *Triodion*-ul tipărit, pentru *Typikon* a fost necesar, pentru o mai bună înţelegere a uzanţelor liturgice şi monahale, un studiu comparat. De aceea, pe lângă *Typikon*-ul Sfântului Sava şi variantele sale editate de Dimitrievski, m-am servit de celelalte *Typika* studite ale mănăstirii Evergetis din Constantinopol şi ale mănăstirii Mântuitorului din Messina, amândouă din secolul XII, ca unele ce sunt cele mai complete şi cele mai accesibile[7]. Am utilizat şi surse cum sunt Regula (*Hypotyposis*) de la Studiu, Regula (*Diatyposis*) Sfântului Atanasie Athonitul, Regula (*Taktikon*) lui Nicon de la Muntele Negru. Când a fost necesar, am exploatat şi *Typikon*-ul Marii Biserici din Constantinopol, datat între secolele IX–X, şi alte *typika* cum sunt cel al mănăstirii lui Hristos Pantocratorul din Constantinopol şi al mănăstirii Sfântului Nicolae din Casole, *Typikon*-ul mănăstirii athonite Dionisiu şi, cu mai multă prudenţă, *Typikon*-ul actual pentru parohii al Constantinopolului ieşit din reforma din 1838, şi care cuprinde o serie de incoerenţe[8]. Aceste comparaţii ale surselor nu sunt nici ele sistematice, servind doar ilustrării cutărui sau cutărui punct de vedere.

Tonul acestui studiu, caracterul sumar al unora din demonstraţiile sale şi incompetenţa autorului său nu-i dau caracterul ştiinţific care ar putea fi aşteptat de la el şi riscă poate să irite cititorul, căruia îi cer îngăduinţă şi

răbdare, cu încredinţarea că îndrăzneala unor teze şi caracterul lor provizoriu vor îndemna poate pe alţii mai apţi decât mine să continue pe calea elaborării unei teologii liturgice bizantine demne de acest nume.

Îmi rămâne să mulţumesc persoanelor care m-au ajutat cu sfaturile şi cu sprijinul lor în realizarea acestei lucrări: d-lui Jean Gouillard, sub a cărui binevoitoare îndrumare mi-am putut desfăşura cercetările în toată libertatea, monahilor de la mănăstirea benedictină Chevetogne pentru că mi-au deschis comorile bogatei lor biblioteci, preoţilor Miguel Arranz, André Fyrillas, Placide Deseille şi Georges Habra, şi tuturor prietenilor cărora le datorez sfaturi înţelepte, precum şi celor ce m-au ajutat în realizarea tehnică a acestei lucrări: Marie-Christine Laplanche şi Lucette Berry. În sfârşit, dar nu în cele din urmă, le mulţumesc monahilor de la mănăstirile athonite Stravronikita, Dionisiu şi Simonos Petras, experienţei şi ospitalităţii cărora le datorez o mai bună cunoaştere a practicii liturgice, şi cărora le dedic această lucrare.

Introducere

0.1 Evoluția Triodului

Triodul utilizat actualmente în Biserica Ortodoxă constituie rezultatul unei îndelungate evoluţii urcând până la originile calendarului liturgic creştin şi păstrând în structura sa mărturiile principalelor etape ale acestuia.

Începând din secolul II, controversele declanşate cu privire la chestiunea fixării datei Paştelui în funcţie de Paştele iudaic ne arată importanța pe care o avea pentru creştinii de atunci actualizarea rituală periodică a morţii şi Învierii lui Hristos[1]. Această dispută pascală a fost de altfel cu atât mai importantă, cu cât în această epocă, în care persecuția era o realitate cotidiană, periodizarea timpului liturgic rămânea încă embrionară, iar ziua Învierii (Paştele şi Duminicile) constituia singura sărbătoare distinctă, de altfel intim legată de Euharistie. Sau mai degrabă sentimentul proximității „sfârşitului" prezent în însăşi inima istoriei era atât de puternic, fiecare clipă era atât de plină de veşnicie prin faptul permanenței chemării la martiriu, încât fiecare zi era pe atunci virtual o Vineri Mare şi un Paşte, o experiență completă şi sintetică a „vieţii în Hristos" şi a Crucii, din care iradiază lumina Zilei a Opta. Timpul liturgic nu va cunoaşte pe drept cuvânt diferențieri progresive decât în măsura în care această arzătoare realitate a martiriului se va estompa pentru a face loc unei „civilizaţii creştine", care va încerca să concilieze, adesea zadarnic, viaţa creştinului în lume cu aspirația sa spre veşnicie.

Sfârşitul persecuţiilor şi „pacea constantiniană" vor antrena profunde modificări în modul conceperii locului credinciosului în lume. Cultul s-a deschis maselor largi, dar şi relaxării şi riscului de a vedea tainele lui întinate de cei nevrednici. De aceea, aşa cum bine arăta preotul Alexander Schmemann, cultul creştin şi-a schimbat atunci forma pentru a-şi salva mai bine finalitatea esențială. Din reuniunea unor mici comunități, unde cel mai adesea se improvizau rugăciuni în care ardea nerăbdarea eshatologică a martirilor, s-a trecut la o dramatizare rituală şi mistagogică a „vieţii în Hristos" şi a participării la misterul Său teandric[2]. Datele principale ale vieţii pământeşti a lui Hristos au fost desprinse tot mai mult în

momente separate, astfel încât aceasta să fie rezumată în decursul unui an[3]. După care, anul liturgic a fost completat de sărbătorile Fecioarei Maria şi ale sfinţilor mereu în acelaşi scop fundamental: de a iniţia pe creştin în viaţa dumnezeiască şi în veşnicie prin comuniunea în trupul tainic al Bisericii cu umanitatea transfigurată a lui Hristos şi a sfinţilor[4]. În lumea de acum, pacificată de împăratul creştin, unde Crucea apărea triumfal peste tot: în fruntea armatelor creştine, pe toate clădirile publice şi în toate casele, era mare riscul de a vedea idealul eshatologic al martirilor şi al primilor creştini aservit duhului lumii şi Cetatea Ierusalimului ceresc înlocuită de *Polis*-ul pământesc, oricât de creştin ar fi devenit acesta. De aceea „Botezului sângelui" al martirilor[5] i-a luat locul „Botezul lacrimilor"[6] şi „martirul conştiinţei"[7] al asceţilor, care vor fugi în pustietăţi pentru a anticipa încă din această lume Împărăţia veşnică.

Tradiţia duhovnicească se va dezvolta de acum încolo în conformitate cu aceste două modalităţi antinomice: triumful civilizaţiei creştine care asumă de acum înainte lumea pentru a o transfigura[8], pe de o parte, şi aşteptarea suspinândă de către monahul străin „în această vale a lacrimilor" (*Ps* 83, 7), a Parusiei viitoare a Mirelui, pe de altă parte. Istoria cultului bizantin e un reflex fidel al acestei dialectici; ea a constat în chip esenţial într-o sinteză progresivă a acestor două tendinţe care la prima vedere ar putea părea radical opuse.

În metropole, şi mai cu seamă în Constantinopol, s-a dezvoltat aşa-numitul oficiu catedral sau *asmatikos* [cântat][9], care acorda un amplu spaţiu cântărilor, strălucirii marilor ceremonii şi înmulţea sărbătorile pentru a manifesta aici şi acum dimensiunea universală a Învierii lui Hristos. E ceea ce am putea numi „polul teofanic".

În acelaşi timp, în mănăstirile Egiptului, Sinaiului şi Palestinei, lua fiinţă un oficiu mult mai auster, în care cântările erau cel mai adesea izgonite[10] pentru a face un loc principal recitării psalmilor şi lecturii Scripturii[11]. Regulile postului se vor transforma atunci în veritabile ritualuri, slujbele se vor lungi şi vor dobândi un caracter tot mai penitenţial etc. Acest aspect, pe care l-am putea numi „polul ascetic", nu excludea însă caracterul luminos al polului precedent, ci l-a asimilat treptat, până ce a devenit dominant evidenţiind astfel, că deşi Hristos a înviat, trebuie însă să ne curăţim şi să luptăm împotriva a tot ceea ce nu este în sine „creştinat", întipărit cu semnul Crucii, pentru a ne împărtăşi pe deplin de slava celei de a Doua Sale Veniri.

În secolul IX, acest oficiu — care dobândise forma sa cea mai „liturgică" şi mai codificată în lavra Sfântului Sava cel Sfinţit († 532) din Palestina — a fost adus la Constantinopol şi a fuzionat puţin câte puţin cu oficiul catedral (*asmatikos*), în principal datorită eforturilor monahilor de la mănăstirea Studiu[12]. În această epocă a lichidării definitive a iconoclasmului — care răvăşise şi practicile liturgice şi impusese necesitatea

unor dezvoltări noi (ca, de pildă, extinderea ciclului sfinţilor) — monahismul urban a cunoscut o înflorire nemaiîntâlnită până atunci. Aceasta cerea o anume acomodare a rigorii ascetice palestiniene la condiţiile specifice de viaţă ale monahilor din capitală, şi astfel Sfântul Teodor Studitul a adaptat *Typikon*-ul savait modificându-l prin preluarea anumitor trăsături ale oficiului *asmatikos* (ca, de exemplu, adăugarea ecteniilor şi a rugăciunilor preotului)[13]. Sfârşitul marilor erezii hristologice corespunde, aşadar, (de altfel probabil nu întâmplător) fuziunii celor doi poli — teofanic şi ascetic, constantinopolitan şi palestinian — ai spiritualităţii liturgice într-o vastă sinteză în acelaşi timp rituală, teologică şi spirituală, al cărei cel mai de seamă giuvaer şi martor e tocmai Triodul.

0.1.a Etapele formării ciclului Triodului

Structura actuală a Triodului păstrează urmele principalelor etape ale constituirii ciclului liturgic mobil, revelând în acest mod profunda continuitate şi armonie care au călăuzit complexa şi agitata istorie a cultului bizantin[14]. Fiecare generaţie creştină şi-a adus contribuţia şi geniul propriu la compunerea acestei cărţi liturgice introducând noi elemente sau adaptându-le pe cele pe care le găsea, în aşa fel încât să perpetueze în mod dinamic şi viu scopul esenţial al ciclului: pregătirea în vederea Paştelui: purificarea înaintea actualizării anuale a experienţei iniţiatice a Botezului.

Originea Triodului se confundă cu cea a postului pregătitor în vederea Paştelui. Acesta îşi găseşte temeiul său în Scriptură şi a fost instituit încă din epoca apostolică[15]. Până în secolul III, acest post pascal avea lungime variabilă, după comunităţi, cel mai adesea limitându-se la o zi sau două înainte de Paşte[16]. Treptat el a fost extins la întreaga săptămână ce precedă Învierea[17].

Această măsură corespundea foarte bine aspiraţiilor ascetice ale credincioşilor, astfel încât la sfârşitul secolului III „postul Săptămânii Mari” era păzit în mod universal, deşi cu mari diferenţe după regiuni[18].

Odată definită în forma sa generală, Săptămâna Mare şi-a dezvoltat conţinutul liturgic, diferenţiind fiecare din zilele care duceau spre Paşte, în principal la Ierusalim începând din secolul IV[19]. Această localizare a compunerii Triodului a continuat de-a lungul întregii sale istorii, schimbându-şi centrul şi, prin urmare, caracterul după epoci. Aceasta e originea distincţiei ce va fi adesea remarcată aici între influenţa Ierusalimului şi cea a Constantinopolului. Distincţie care se acoperă, pe de o parte, cu cea între actualizarea dramatizată a evenimentelor cruciale ale Economiei mântuirii în timpul Săptămânii Mari (Ierusalim) şi pregătirea ascetică şi spirituală a Postului Mare (Constantinopol), dar care nu reprezintă totuşi o dihotomie strictă: influenţa Ierusalimului făcându-se deopotrivă simţită

în timpul Postului Mare, aşa cum cea a Constantinopolului se face simţită în timpul Săptămânii Mari.

Cu cât distanţa de epoca apostolică creştea, cu atât necesitatea purificării pentru pregătirea cu vrednicie în vederea Paştelui s-a impus drept corolarul martiriului. Deschizându-se unor adepţi din ce în ce mai numeroşi, exigenţele Evangheliei riscau deja să fie atenuate, astfel încât cei mai zeloşi dintre creştinii secolelor III–IV îşi vor prelungi în mod spontan postul pascal, iar episcopii nu vor întârzia să sancţioneze aceste măsuri în Bisericile lor pentru a-şi îndemna credincioşii la vigilenţă[20]. Această înflăcărare în ce priveşte extinderea postului se lega de dorinţa fiecăruia de a se uni cu Hristos nu numai în Patima Sa, dar şi în toate episoadele vieţii Sale pământeşti, astfel încât postul pascal n-a întârziat să se extindă până la cele 40 de zile care constituie astăzi Postul Mare propriu-zis şi imitarea postului lui Hristos în pustie[21].

Instituite probabil în Siria[22], cele patruzeci de zile ale Păresimilor s-au răspândit în cursul secolului IV în întreaga lume creştină. *Epistolele festale*, publicate de Sfântul Atanasie cel Mare de Arătarea Domnului (Bobotează) pentru a anunţa data Paştelui şi începutul postului, atestă limpede evoluţia acestei practici şi trecerea de la postul de 6 zile la postul de 40 de zile începând din anul 330[23]. Chiar dacă, potrivit ipotezei elaborate cu mult efort de T. Talley[24], aceste 6 săptămâni de post încheiate cu celebrarea botezurilor şi prăznuirea învierii lui Lazăr şi a intrării lui Hristos în Ierusalim au fost iniţial la Alexandria net separate de celebrarea pascală, trebuie recunoscut că, probabil sub influenţa practicilor deja bine stabilite în alte Biserici, această asimilare s-a realizat în timpul arhiepiscopului Teofil. Se puteau însă constata mari diferenţe de la o regiune la alta în modul de evaluare al celor 40 de zile[25]. Se distingeau două sisteme de calcul principale.

Sistemul de calcul palestinian, respectat mai cu seamă în Iliria, în Occident, în Grecia, în Egipt şi în Libia[26], este cel mai vechi. Acesta cunoştea şase săptămâni ale Postului Mare incluzând în acestea Săptămâna Mare şi zilele nepostitoare (sâmbetele şi duminicile) şi se oprea în Joia Mare, permiţând astfel distincţia între Postul Mare şi postul pascal de două zile originar. În evaluarea celor 40 de zile, acest sistem de calcul lua în considerare mai degrabă intervalul de timp decât zilele efectiv postite.

Aproape în acelaşi timp s-a constituit *sistemul de calcul antiohian*, care excludea din cele 40 de zile, zilele nepostite şi postul pascal[27]. Acesta lua în considerare numai zilele de post efective, contribuind prin acest fapt la prelungirea perioadei pregătitoare în vederea Paştelui, astfel încât să o facă să corespundă celor 40 de zile ale lui Hristos în pustie, distincte de Săptămâna Patimilor. Localizat mai întâi în Asia Mică şi Constantinopol, acest sistem de calcul n-a întârziat să înlocuiască tipul palestinian, extinzându-se în cursul secolelor IV–V în întreg Răsăritul ortodox[28].

Durata şi structura Postului Mare vor mai fi ulterior modificate pentru a-l face pe acesta să corespundă în modul cel mai realist simbolismului celor 40 de zile, precum şi pentru a amenaja o intrare treptată în post[29]. Chestiunea fixării limitelor Postului Mare va mai face încă obiectul unor aprinse discuţii în secolele VII–VIII privitoare la cea de a opta săptămână de post[30]. Această dispută, asupra căreia vom reveni mai jos, a fost prilejul introducerii Săptămânii Lăsatului de brânză (*Tyrophagia*) conducând la dezvoltarea perioadei pregătitoare în vederea Postului Mare. Cauza acestei extinderi a Triodului poate fi atribuită aceluiaşi zel al credincioşilor care au făcut ca postul Săptămânii Mari să se extindă la cele 40 de zile ale Postului Mare[31].

În secolele IX–X, Constantinopolul a fost centrul în care perioada pregătitoare s-a extins cu încă două săptămâni suplimentare[32]. Însă numai în secolul XII aceasta din urmă şi-a găsit în mod definitiv forma actuală prin introducerea Duminicii Vameşului şi Fariseului[33].

În timp ce la Constantinopol se elabora structura formală a Triodului, la Ierusalim se continua compunerea conţinutului său, care începuse încă din secolul IV. Aceasta a constat mai întâi în alegerea unui sistem de lecturi biblice din Vechiul şi Noul Testament care să acopere în primul rând Săptămâna Mare, apoi şi Postul Mare[34]. În secolul IV, atenţia a fost acordată mai cu seamă lecturilor Săptămânii Patimii[35], iar acest sistem a fost completat între secolele V şi VII[36]. Dar în sinteza bizantină a secolelor IX şi X, ciclul palestinian al lecturilor din Noul Testament a fost abandonat în favoarea lecturilor cursive de la Constantinopol care se întindeau de-a lungul întregului an[37], iar cel al pericopelor din Vechiul Testament a suferit unele modificări, în principal în ce priveşte Postul Mare. Astfel încât urmele sistemului palestinian al lecturilor biblice pot fi detectate mai mult în Săptămâna Mare şi nu apar decât indirect în timpul celor 40 de zile în care însă au rămas piese imnografice inspirate de acestea[38].

Din secolul V şi până în secolul XIV, compunerea conţinutului Triodului s-a confundat cu marea perioadă a creaţiei poetice bizantine. Odată cu introducerea articulaţiilor fundamentale ale ciclului (ca, de exemplu, distincţia între zile de post şi cele de sâmbătă şi duminică) s-a trecut de la recitarea antifonică de psalmi (aşa-numita psalmodie) a primilor monahi, la tropare şi la creaţia imnologică originală menită să introducă, să comenteze şi să amplifice perioadele timpului liturgic.

Până în secolul VI, Triodul nu consta decât în lectura unor psalmi şi în cântarea unui tropar-idiomelă duminica[39]. Apoi, la Constantinopol, de fiecare lectură profetică de la Ceasul al III-VI-lea (*Trithekte*) a fost legat un tropar, astfel încât această serie de tropare e probabil stratul redacţional cel mai arhaic al Triodului (cca secolul VI)[40]. În Palestina s-a ajuns la adăugarea unor piese poetice oficiului monahal şi, puţin câte puţin, la in-

serarea unor tropare între versetele celor 9 ode sau cântări scripturistice, cântate alături de psalmi la Utrenie, cel puțin începând din secolul VI[41].

Într-o teză din nefericire inaccesibilă[42], N. Cappuyns a studiat 23 de manuscrise diferite pe care le-a clasat în 3 redacții distincte, corespunzătoare celor 3 mari perioade ale creației imnologice: 1. tipul oriental sau ierusalimitean, 2. tipul constantinopolitan nestudit, 3. tipul constantinopolitan studit. *Triodion*-ul tipărit e o sinteză a acestor 3 redacții, dar, cel puțin pentru Postul Mare, el acordă un loc mai important tipului constantinopolitan studit.

0.1.b Evoluția imnografiei Triodului

În secolele VI–VII, pe armătura constituită de ciclul lecturilor și cele câteva comentarii poetice ale sale, *Sfântul Roman Melodul* și imitatorii săi au compus imne condace (*kontakia*) pentru principalele praznice care au fost fixate atunci (în principal pentru Săptămâna Mare)[43]. Cu toate acestea, începând din secolul VII, centrul principal al creației poetice trece în Palestina, iar condacul se vede înlocuit progresiv de canonul poetic, supraviețuind doar sub forma unui vestigiu extrem de redus după oda 6 a acestor canoane[44]. Caracterul strălucitor și spectaculos pe care-l avea executarea condacului în Marea Biserică din Constantinopol s-a estompat puțin câte puțin contribuind la atmosfera ascetică și monahală a Triodului, atmosferă care se va extinde în cele din urmă la întreg anul liturgic.

0.1.b.1. Redacția palestiniană

În timpul acestei perioade ierusalimitene, imnografii s-au consacrat îndeosebi compunerii unor piese pentru Săptămâna Mare. În secolul VII, Sfântul patriarh *Sofronie al Ierusalimului* a redactat majoritatea troparelor idiomele ale Săptămânii Patimilor[45]. Marea înflorire a imnografiei palestiniene poate fi situată mai degrabă spre sfârșitul secolului VII și în timpul secolului VIII.

Sfântul Andrei Cretanul († 740) a fost unul dintre cei dintâi și mai străluciți compozitori de canoane[46]. El ar fi redactat în jur de 70 de canoane imnografice, dintre care în Triodul tipărit nu ne-au rămas decât câteva[47]. Opera sa esențială și motivul pentru care Biserica Ortodoxă îl venerează în special e desigur Marele său Canon cântat integral în Joia Săptămânii a V-a din Postul Mare și parțial la Pavecernița Mare a primelor cinci zile din Săptămâna I a Postului Mare[48].

Pe urmele Sfântului Andrei Cretanul, timp de aproape un secol, lavra Sfântului Sava cel Sfințit († 532) de lângă Ierusalim a fost creuzetul din

care au ieşit în acelaşi timp regulile ascetice şi disciplinare ale *Typikon*-ului şi numeroasele compoziţii poetice datorate mai cu seamă condeiului Sfinţilor fraţi Ioan Damaschinul şi Cosma din Maiuma. Aici trebuie căutată originea corespondenţelor pe care vom avea ocazia să le constatăm între prescripţiile *Typikon*-ului, aspectul formal al *Triodion*-ului şi conţinutul său imnografic.

Sfântul Ioan Damaschinul († 753), numit şi „corifeul corului melozilor"[49], a fost fecundul iniţiator al acestei şcoli de la Sfântul Sava. Prin marea sa operă de sinteză teologică a tradiţiei anterioare, el a fost în acelaşi timp organizatorul, mai degrabă decât creatorul, într-un ansamblu coerent, a numeroase elemente liturgice rămase până atunci risipite. Deşi nu este unicul autor al *Octoihului*, el este cel care a compus majoritatea canoanelor Învierii pe care le-a adunat într-o culegere inspirată de cea a lui Sever al Antiohiei[50]. Pe lângă numeroase canoane compuse pentru marile praznice, dintre care cel mai faimos e desigur Canonul Învierii cântat în noaptea Paştelui[51], el a introdus în canonul poetic aşa-numitele „irmoase" (*hirmoi*), facilitând astfel sarcina imnografilor ulteriori, îngăduindu-le acestora să-şi ia o libertate din ce în ce mai mare faţă de fundamentul scripturistic al odelor biblice. Importanta contribuţie a Sfântului Ioan Damaschinul la *Triodion* s-a limitat în principal la Săptămâna Mare şi ea subliniază dogma de la Chalcedon şi divino-umanitatea aplicată tuturor actelor vieţii lui Hristos[52]. Să notăm faptul că tradiţia manuscrisă a Triodului păstrează urmele unor piese compuse de el şi pentru perioada Postului Mare[53].

Fratele adoptiv al lui Ioan Damaschinul, *Sfântul Cosma din Maiuma*[54], a colaborat strâns la elaborarea seriei „idiomelelor" care comentează lecturile scripturistice ale vechiului sistem al Ierusalimului[55] şi s-a afirmat la rândul său drept unul din principalii autori de canoane pentru marile praznice, îndeosebi pentru Săptămâna Mare[56].

Armătura imnelor Săptămânii Mari fiind astfel asigurată, succesorii savaiţi ai Sfinţilor Ioan şi Cosma vor trece la comentariul sistematic al lecturilor Noului Testament din perioada celor 40 de zile ale Postului Mare propriu-zis pe care îl începuse Cosma. Între aceşti imnografi se numără în principal *Andrei Piros cel Orb*[57] şi *Ştefan de la Sfântul Sava* († 807)[58], care, la sfârşitul secolului VIII, au introdus în imnografia Triodului primele elemente de cateheză duhovnicească. Până atunci imnele se mărgineau să ilustreze poetic temele praznicelor fără a menţiona deloc virtuţile care trebuie legate de post pentru a ajunge cu vrednicie la „Praznicul praznicelor". Graţie experienţei lor monahale, aceşti doi imnografi au fost promotorii dimensiunii pedagogice a Triodului, datorită lor şi urmaşilor lor acesta devenind o adevărată „sumă" a ştiinţei duhovniceşti. Ritmând etapele postului, ei au dezvoltat în „idiomelele" lor sub o formă poetică o învăţătură coerentă privitoare în principal la post, la asceză şi la

mijloacele păzirii lor „în duh”. De acest curent se leagă şi patriarhul *Ilie II* al Ierusalimului († 797) din opera căruia Triodul nu păstrează însă decât puţine compoziţii[59].

Căzut în planul doi în timpul acestei perioade, Constantinopolul a lăsat totuşi câteva piese imnografice în Triod graţie Sfinţilor patriarhi *Gherman* († 740)[60] şi *Tarasie* († 806)[61].

0.1.b.2. Redacţia constantinopolitană studită

Odată cu sfârşitul iconoclasmului în secolul IX, Constantinopolul a preluat ştafeta Palestinei în elaborarea Triodului şi în creaţia liturgică în general[62]. Esenţialul acestei opere liturgice a fost realizată la mănăstirea Studiu, sub îndrumarea Sfântului Teodor[63], care, adaptând monahismul sinait şi palestinian vieţii în cetate, a fost şi principalul artizan al unei profunde reforme liturgice şi a unui întreg curent de compoziţii imnografice. În timp ce monahii de la Sfântul Sava au fost preocupaţi mai ales de compunerea imnelor Săptămânii Mari urmărind să facă din această perioadă centrală a anului liturgic o adevărată mărturisire a credinţei chalcedoniene împotriva monofiziţilor, imnografii de la Studiu şi-au concentrat eforturile completării structurii şi catehezei duhovniceşti a celor 40 de zile ale Postului Mare propriu-zis şi a perioadei sale pregătitoare.

Aportul *Sfântului Teodor Studitul* († 826) atât la Triod, cât şi la Penticostar e într-adevăr considerabil atât prin calitatea sa duhovnicească, cât şi prin cantitatea lui. Afară de canoanele şi stihirile compuse pentru sâmbete, duminici şi sărbători[64], el este autorul unei serii complete de canoane cu 3 ode (aşa-numitele „triode” care au dat numele lor Triodului), de catisme şi stihiri pentru toate zilele obişnuite ale Postului Mare[65]. În aceste piese Sfântul Teodor îşi expune, pe de o parte, bogata sa învăţătură monahală într-o deplină fidelitate faţă de cea mai bună tradiţie, iar, pe de altă parte, se consacră punctării ritmate a perioadelor Postului Mare şi a etapelor ce conduc la Săptămâna Patimilor. El pune astfel în evidenţă dubla funcţie a imnologiei Postului Mare: aceasta dezvoltă, pe de o parte, o învăţătură cu privire la viaţa duhovnicească, iar, pe de altă parte, îi pregăteşte treptat pe credincioşi pentru celebrarea Paştelui[66].

Odată cu începutul secolului XI, manuscrisele Triodului îi atribuie compoziţia Sfinţilor studiţi Teodor şi Iosif[67], fără a preciza cine anume era acesta din urmă. În secolul XI el pare să fi fost asimilat fratelui Sfântului Teodor devenit arhiepiscop al Tesalonicului († 832)[68], dar acest lucru este curios, dat fiind că în Triodul tipărit, ca şi în tradiţia manuscrisă, nu ne-au rămas decât foarte puţine compoziţii ale acestuia[69]. E, aşadar, posibil ca el să fi fost considerat drept unul dintre principalii autori ai Triodului din pricina înrudirii sale cu Sfântul Teodor sau prin

confuzie cu *Iosif Sicilianul*, numit şi Imnograful († 886)[70], cu atât mai mult cu cât Iosif Sicilianul a fost şi el monah la Studiu. Dintre toţi imnografii bizantini el e cu siguranţă cel mai fecund. Se numără în jur de 210 de canoane compuse de el[71]. Dar atât prin formă, cât şi prin fond, opera sa e mai degrabă a unui continuator fidel şi de mare talent al unei tradiţii solid stabilite, decât cea a unui inovator. Forma canonului ca şi cea a stihirilor fuseseră făurite în Palestina, iar Iosif s-a conformat ei evidenţiindu-i întreaga bogăţie, aşa cum un iconograf îşi exprimă geniul artistic şi deplina libertate de creaţie tocmai pictând o icoană a cărui model a fost fixat de canoane stricte. În Triod, stihirile şi canoanele lui Iosif constituie o serie completă care o dublează pe cea a lui Teodor, dar aceasta e consacrată mai degrabă aspectului catehetic decât celui al periodizării Postului Mare[72]. Printre imnografii studiţi, mai trebuie notat numele lui *Clement*[73], care a lăsat şi el o operă considerabilă de o inspiraţie apropiată de cea a lui Teodor, dar care nu supravieţuieşte decât în manuscrise[74], şi alţi monahi minori de la Studiu, cum sunt Petru, Gavriil, Nicolae, Simeon, Daniil sau Vasile[75].

0.1.b.3. Redacţia constantinopolitană nestudită

Şi alţi imnografi din Constantinopol au lăsat creaţii în Triod, dar acestea nu au caracterul sistematic al operelor studiţilor. Între aceşti autori trebuie menţionate numele patriarhului *Metodie* († 847)[76], cel al mitropolitului *Ignatie al Niceei*[77], al faimoasei monahii *Cassia*, care a alcătuit îndeosebi irmoasele canonului din Sâmbăta Mare[78], al împăraţilor *Teofil* († 842)[79] şi *Leon VI cel Înţelept* († 912)[80] şi al unor imnografi cum au fost *Ciprian*[81], *Serghie Logofătul*[82], *Gheorghe Papias*[83], *Hristofor Protosikritis*[84] sau *Marcu Monahul*[85]. Se remarcă şi alte idiomele alcătuite la Constantinopol, dar care au rămas anonime şi nu poartă decât menţiunea: *idiomelon Byzantiou*[86].

Centrul de la Studiu a dominat fără îndoială creaţia liturgică în secolele IX–X. În urma unui nou examen al surselor manuscrise, G. Bertonière nu exclude de altfel faptul ca regruparea redacţională a mai multor serii de imne (canoane şi stihiri) care au alcătuit treptat Triodul ca o culegere unificată, să se fi realizat în această epocă la Studiu şi să fi fost poate chiar opera Sfinţilor Teodor şi Iosif. Dar i se pare că faza finală a acestei sinteze cu idiomelele din lecţionarul Ierusalimului s-ar fi realizat în Palestina[87].

Hegemonia spiritualităţii monahale s-a văzut astfel consacrată la Constantinopol în detrimentul oficiului catedral, deşi i-a asimilat anumite trăsături. Aceste două tipuri de oficii, care vor mai coexista o vreme, se vor influenţa reciproc, dar oficiul monahal va înlocui oficiul *asmatikos*

ca urmare a tulburărilor care au urmat cuceririi şi ocupării Constantinopolului de către cruciaţii latini în anii 1204–1261.

La sfârşitul Imperiului bizantin, oficiul *asmatikos* se mai păstra parţial la catedrala Sfânta Sofia din Tesalonic prin grija Sfântului arhiepiscop Simeon († 1429)[88], în timp ce Constantinopolul revenise la rigoarea oficiului savait cu ocazia reconfirmării primatului spiritualităţii monahale şi al Muntelui Athos ca şi centru spiritual al Bisericii Ortodoxe[89], ca urmare a controversei isihaste.

În timpul acestei perioade de înflorire a imnografiei constantinopolitane, Palestina n-a oferit decât un singur imnograf, de altfel remarcabil şi fecund, *Teofan Graptos* († 845), mitropolit al Niceei şi mărturisitor al sfintelor icoane[90]. Acesta a lăsat o operă extrem de bogată în ciclul liturgic fix, dar numai câteva piese în Triod.

0.1.c Sistematizarea finală

Începând din secolul X şi până în secolul XII, Triodul, de acum aproape încheiat, va cunoaşte cea de a treia şi ultima sa etapă de formare, care nu va mai consta de altfel decât în completarea locurilor lăsate libere de imnografii anteriori şi în armonizarea structurii întregului ciclu. Mai cu seamă între secolele X şi XI, numeroşi autori, în majoritate anonimi, s-au preocupat de acest lucru adăugând ici şi colo unele stihiri şi articulând mai limpede ciclul Triodului cu cel al modurilor muzicale prin constituirea unui ansamblu de stihiri şi catisme (preluate în marea lor majoritate din Octoih) ce formează un întreg care va fi adăugat ca apendice Triodului, introducând de asemenea şi aşa-numitele „luminânde” (*photagogika*)[91].

Printre aceşti autori ai perioadei zise „metafrastice” (căci tot atunci a fost completat şi ciclul Mineielor)[92], putem menţiona numele împăratului *Constantin VII Porfirogenetul* († 959)[93], *Simeon Metafrastul*[94], *Teodor Protosikritis*[95], *Anastasie Chestorul*[96], *Vasile*, monah de la mănăstirea „achimiţilor” [neadormiţilor][97], *Vartolomeu*[98], *Ioan mitropolitul Evhaitelor*[99] şi *Nichifor Vlemidis*[100].

Conţinutul imnografic al Triodului fiind astfel aproape încheiat, diferitele piese care-l compuneau erau consemnate încă în culegeri separate după genul lor (irmoase, canoane, stihiri), ceea ce complica considerabil practica. Astfel s-a simţit în curând nevoia de a reuni toate aceste piese într-o singură carte care să le dispună în ordinea apariţiei lor succesive în executarea oficiului liturgic. Aceste prime culegeri numite *Tropologia* au constat mai întâi dintr-o regrupare a oficiilor din Săptămâna Mare (inclusiv părţile fixe conţinute de obicei în *Horologion* [Ceaslov] şi în rubricile *Typikon*-ului)[101]. O astfel de regrupare s-a transmis până inclusiv în *Trio-*

dul tipărit şi explică de ce anume găsim aici rânduiala completă a părţilor fixe şi mobile ale Săptămânii Mari. În curând aceste *Tropologia* se vor extinde la întreaga perioadă a Triodului, dar spre secolul XI difereau încă mult între ele, unele cuprinzând numai câteva piese, altele făcând o selecţie mai mult sau mai puţin arbitrară în corpusul imnografic disponibil pe atunci. Numai începând din secolul XII vedem apărând Triodul aproape în forma pe care o cunoaştem astăzi, organizat în mod sistematic pentru uzul corului sau stranei cântăreţilor[102]. În această epocă, şi încă de la originea sa, imnele Triodului erau cel mai adesea unite cu cele ale Penticostarului în una şi aceeaşi culegere, acest Triod mare distingându-se într-un „Triod al plângerii" (Triodul actual) şi un „Triod al bucuriei" (Penticostarul actual)[103]. Într-adevăr, în perioada de după Paşte oficiile liturgice cuprind un număr de particularităţi comune cu Triodul, cum sunt canoanele cu 3 ode („triode"), ceea ce explică titlul lor comun. Această asociere permitea de asemenea sublinierea continuităţii ciclului liturgic mobil, adunat astfel într-un singur volum de inspiraţie omogenă, dat fiind că imnografii Triodului şi Penticostarului sunt aproape aceiaşi, numai că în Triod o importanţă mai mare o deţin imnografii studiţi, în timp ce în Penticostar locul preponderent este ocupat de imnele palestinienilor Ioan Damaschinul şi Teofan.

Astfel fixat, Triodul nu va mai cunoaşte de acum înainte decât modificări uşoare, mereu în sensul completării şi armonizării lui. Ultimele intervenţii în compoziţia sa au fost operate în secolul XIV cu ocazia disputelor isihaste. Asistăm atunci la introducerea sărbătorii Sfântului Grigorie Palama[104], la încheierea definitivă a ciclului duminicilor şi sărbătorilor fixe transferate[105] şi la compunerea de către *Nichifor Calist Xanthopol* († 1335) a Sinaxarului care comentează principalele momente ale Triodului[106].

În secolul XV mai putem nota câteva adaosuri suplimentare: strofele funebre ale Prohodului cântate în Sâmbăta Mare, intercalate între versetele *Psalmului 118* şi care reprezintă până în zilele noastre pentru credincioşii ortodocşi punctul culminant al celebrărilor Săptămânii Mari[107]. Dar, aşa cum s-a remarcat recent, originea acestor strofe urcă de fapt în secolul VIII[108], încheierea lor în secolul XV fiind doar prilejul unei mai mari solemnizări.

În fine, definitiv fixat prin prima sa tipărire la Veneţia în anul 1522[109], *Triodion*-ul grec original n-a mai cunoscut până în zilele noastre noi modificări. El nu este totuşi doar un vestigiu istoric, ci rămâne expresia cea mai izbitoare a spiritualităţii liturgice ortodoxe în acelaşi timp dinamice şi fidele faţă de originile ei. Zelul duhovnicesc nu se va mai exprima de acum înainte prin creaţia imnografică, ci prin smerita ascultare faţă de tradiţie şi prin aprofundarea acestui tezaur care reflectă peste zece secole de experienţă ascetică şi liturgică.

0.2

Triodul şi tema celui de-al „doilea Botez"

Etapele succesive ale constituirii sale au lăsat asupra Triodului amprenta unei profunde armonii ce se reflectă deopotrivă în continuitatea inspiraţiei sale baptismale. În Biserica începuturilor, noaptea de Paşte era momentul privilegiat al celebrării Botezului[1]. Organizarea timpului atesta atunci limpede că iniţierea creştină constă într-o participare tainică a omului întreg la moartea şi Învierea lui Hristos, care realizează astfel cu scrupulozitate cuvintele Apostolului:

> „Au nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus am fost botezaţi, în moartea Lui ne-am botezat? Ne-am îngropat deci cu El, în moarte, prin botez, ca, precum Hristos a înviat de morţi prin slava Tatălui, aşa şi noi să umblăm întru înnoirea vieţii"[2].

Această dimensiune baptismală era pe atunci indisolubil legată de lumina şi bucuria Paştelui. Actuala liturghie pascală păstrează de altfel multe elemente proprii Botezului, cum ar fi unele lecturi biblice ale privegherii din Sâmbăta Mare, sau înlocuirea Trisaghionului obişnuit („Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi!"*) prin: „Câţi în Hristos v-aţi botezat în Hristos v-aţi şi îmbrăcat!" (*Ga* 3, 27). Spre sfârşitul secolului IV, celebrarea Botezului s-a extins şi la ziua Cincizecimii[3], ulterior şi la praznicele Naşterii şi Teofaniei (Bobotezei)[4], care cu acest prilej vor dobândi structura pascală pe care le-o cunoaştem. Deşi botezurile pot fi celebrate în orice timp, Biserica unea atunci bucuria praznicelor cu interiorizarea lor duhovnicească. În această legătură iniţială a Botezului cu marile praznice trebuie să căutăm originea dimensiunii mistagogice pe care timpul liturgic bizantin o păstrează încă mult după abandonarea aproape generală a practicii celebrării Botezului cu aceste prilejuri.

---

* Traducerea riguroasă a Trisaghionului ar suna însă astfel: „Sfânt este Dumnezeul [nostru]! Sfânt tare! Sfânt fără de moarte! Miluieşte-ne!" [n.tr.].

Adaptarea vechii pregătiri în vederea Botezului

În Biserica veche, funcția principală a Postului Mare era aceea de a-i pregăti pe catehumeni în vederea „luminării" din noaptea pascală[5]. Și, în ciuda modificărilor istorice, el și-a păstrat până în zilele noastre aceste două aspecte ale sale: de pregătire duhovnicească în vederea primirii Botezului și de înaintare treptată spre Paște. Pregătirea în vederea Botezului consta pentru catehumeni și comunitate nu numai din păzirea unui post (odinioară limitat la una sau două zile)[6], ci și dintr-un ansamblu de practici ascetice pe care Triodul le moștenește în mod direct.

> „Cei ce aspiră la Botez trebuie să se pregătească în vederea lui prin rugăciuni dese, posturi, îngenuncheri, privegheri și prin mărturisirea tuturor păcatelor trecute"[7].

Această disciplină trupească n-avea atunci alt scop decât acela de a însoți elanul căinței și curățirii, prealabil necesar în vederea luminării:

> „Căiți-vă, și fiecare dintre voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos spre iertarea păcatelor; și veți primi darul Duhului Sfânt"[8].

Aceste cuvinte ale lui Petru în ziua Cincizecimii înfățișează cele trei etape esențiale ale vieții duhovnicești ce se vor reflecta în ciclul liturgic mobil: Postul Mare este timpul căinței și întoarcerii la Dumnezeu, Paștele e momentul Botezului și al Învierii cu Hristos, iar Cincizecimea cel al îndumnezeirii prin darul Duhului Sfânt. Postul Mare își are probabil originea mai degrabă în pregătirea duhovnicească a catehumenilor, atestată de catehezele secolului IV (cum sunt cele ale Sfântului Chiril al Ierusalimului), decât în prelungirea postului prebaptismal[9]. Căci, așa cum vom vedea, pe atunci postul celor 40 de zile se distingea clar de postul pascal.

În prima duminică a Postului Mare, după ce erau examinați de episcop[10], candidații la Botez erau înscriși și primeau un nume nou[11], simbol al începutului unei vieți noi pecetluite de recrearea prin botez, dar a cărei anticipare era deja dispoziția sufletului spre căință. Cele patruzeci de zile care urmau era un timp de lupte duhovnicești în cursul cărora catehumenul retrăia înainte de Botez ispitele cărora li S-a supus Hristos Însuși după Botezul Său[12]. Nu era vorba doar de un efort de purificare, dar și de un timp de renunțare și de luptă împotriva lui Satana. De aceea, în fiecare zi, înainte de a asculta cateheza în biserică, catehumenii erau exorcizați[13]. Adaptată în Triod spiritualității monahale de tip chinovial, această temă a luptei împotriva demonilor rămâne prezentă, deși considerabil slăbită. Ea a făcut loc temei, mult mai dezvoltate, a luptei împotriva patimilor și a întinărilor de bunăvoie ale sufletului[14].

Elementul fundamental care va fi transmis Triodului este cateheza[15] pe care episcopul o făcea în toate zilele la Ceasul I[16], explicând timp de

cinci săptămâni, mai întâi potrivit sensului literal, iar mai apoi potrivit sensului duhovnicesc, întreaga Scriptură, începând de la cartea *Facerii*[17]. La sfârşitul acestei perioade de învăţătură, catehumenii învăţau pe de rost „Simbolul de credinţă" şi „Rugăciunea domnească" [Tatăl nostru], ale căror formule erau comentate cuvânt de cuvânt de episcop[18]. Această învăţătură, care nu era niciodată separată de efortul de purificare continuat în timpul Postului Mare, revelează un principiu fundamental al Triodului: înţelegerea Scripturii şi a dogmelor depinde de căinţa şi smerenia creştinului care luptă în arena Postului Mare.

Adaptându-le, Triodul a păstrat cu fidelitate spiritul ce călăuzea aceste cateheze. Vechii cateheze scripturistice îi corespunde astăzi sistemul de lecturi din Vechiul şi Noul Testament, ale căror comentarii imnografice, cum e Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul, deţin funcţia învăţăturii pe care o oferea odinioară episcopul.

Prima parte a Postului Mare, marcată de Duminica Ortodoxiei şi a Sfântului Grigorie Palama, ca şi nenumărate tropare dogmatice risipite în întreg Triodul, reprezintă un fel de transpunere a aşa-numitei *redditio symboli* [prin care preoţii sau candidaţii la Botez rosteau ei înşişi Simbolul de credinţă]. Dar cea mai mare parte a imnografiei Postului Mare e consacrată catehezei propriu-zis duhovniceşti şi ascetice. Într-adevăr, pentru cei ce vor să colaboreze cu harul oferit de Botez pentru a-i dezvolta „roadele" nu e de ajuns „laptele" — „cele dintâi începuturi ale cuvintelor lui Dumnezeu" —, e nevoie de „hrana tare" rezervată „celor ale căror simţuri au fost exercitate prin practica discernământului binelui şi a răului" (cf. *Evr* 5, 12–14), respectiv de învăţătura necesară dobândirii nepătimirii (*apatheia*).

Pentru Părinţi, iniţierea în viaţa creştină îmbracă înainte de toate un caracter ontologic. Botezul e o renaştere (*anagennesis*)[19], o restaurare prin iertarea păcatelor în demnitatea lui Adam[20], o eliberare de moarte[21]. Dar, mai mult încă, e o adevărată re-creaţie (*anaktisis*)[22]: o înnoire totală a fiinţei (*syntheseos metapoiesis*)[23]. Spălat de păcatele sale prin cufundarea în moartea lui Hristos şi înălţarea sa în Învierea Lui[24], creştinul e introdus prin mărturisirea Treimii şi pecetea harului Duhului într-o împărtăşire efectivă de Lumina dumnezeiască şi Împărăţie. Adevărată îndumnezeire totală[25], primită pe măsura credinţei şi curăţirii neofitului, Botezul restaurează nepătimirea[26]. El este „mica înviere a sufletului"[27] care anticipează a „treia naştere"[28], ce se va săvârşi la a Doua Venire prin „Botezul focului"[29].

Această restaurare a demnităţii filiale a omului nu implică însă nici o constrângere, ci mai degrabă restituie acestuia caracterul specific al naturii sale: libertatea[30]. De aceea, deplina strălucire a harului aşezat peste „Ierusalimul inimii"[31] nu va putea străluci decât pe măsura conlucrării (*synergeia*) libere a omului cu el. Botezul celebrează logodna neofitului cu Mirele dumnezeiesc; de acum înainte acesta trebuie să se pregătească

pentru noaptea nunţii, păstrându-şi cu grijă curăţia şi făcând să rodească pârga vieţii veşnice care i-a fost oferită în dar atunci[32]. Ca şi timpul Bisericii ce se întinde de la Învierea lui Hristos la a Doua Sa Venire, viaţa duhovnicească a creştinului reprezintă oarecum „retragerea" lui Dumnezeu, spaţiul pe care Prietenul oamenilor îl lasă libertăţii renăscute pentru a păstra şi înfrumuseţa prin faptele ascezei comoara pe care Acesta a aşezat-o în ei:

„Cei ce ne-am botezat prin Duh în cea dintâi nestricăciune a lui Hristos după trup aşteptăm în Duh nestricăciunea cea de pe urmă a Lui, păzind-o, prin stăruinţa în fapte bune şi prin omorârea de bunăvoie [*kata prothesin*], pe cea dintâi nepătată. Dintre cei ce o au pe aceasta nici unul nu se teme de pierderea bunurilor pe care le are"[33].

„Chipul lui Dumnezeu" în om fiind spălat prin baia Botezului, schiţa de portret fiind trasată de degetul dumnezeiesc, e nevoie acum de conlucrarea omului pentru a-i aplica diferitele culori ale virtuţilor, pentru ca Dumnezeu să poată desăvârşi opera Sa ducând-o la „Asemănare" cu El[34]. După cum spune Sfântul Grigorie din Nazianz: „Nu trebuie lăsat în noi nimic neiniţiat"[35]. Întreaga viaţă ascetică nu constă în definitiv decât în păstrarea cu gelozie a harului curăţiei[36].

Căinţa şi monahismul ca al „doilea Botez"

Totuşi, din pricina geloziei demonilor[37], odată cu Botezul începe şi adevărata luptă[38]. Şi numeroşi sunt cei ce cad în păcat după ce au fost luminaţi, astfel încât Sfântul Ioan Scărarul socoteşte această nouă cădere aproape inevitabilă[39]. O astfel de întoarcere a sufletului la vomitura sa dintâi[40] e greu vindecabilă (*dystherapeuton*)[41], căci aşa cum nu există două Cruci, tot aşa nu pot exista nici două Botezuri cu apă[42]. Dar, în milostivirea Sa, Dumnezeu a rânduit pentru om o nouă cale de ridicare, „un al doilea botez": căinţa (*metanoia*).

„Osânda celor care au primit botezul Tău în pruncia lor, ducând toată viaţa lor o existenţă nevrednică de el, va fi mai mare decât a celor nebotezaţi, cum Însuţi ai spus, pentru că ei au nesocotit veşmântul Tău sfânt; şi, ştiind că acest lucru e sigur şi neclintit, Mântuitorule, ai dat căinţa spre o a doua curăţire [*dedokas ten metanoian eis katharsin deuteran*] şi i-ai rânduit drept hotar harul Duhului pe care l-am primit mai întâi la Botez"[43].

După unii autori sau după punctul de vedere adoptat, acest al doilea Botez desemnează uneori străpungerea inimii, „botezul lacrimilor"[44] sau alte aspecte ale vieţii duhovniceşti[45]. Prezentă încă din vechime în literatura duhovnicească[46], tema celui de-al doilea Botez, a „adevăratului Bo-

tez" realizat în experiența „simțită" a harului, va cunoaște, mai cu seamă începând din secolul IX, o dezvoltare considerabilă în lumea bizantină[47]. Botezurile adulților devenind din ce în ce mai rare, a devenit necesară reamintirea faptului că „adevăratul creștin" e cel ce realizează „în mod conștient" (*aisthetos*) Marea Taină conținută în inițierea baptismală[48].

Metanoia și condiția monahală fiind apropiate până la confuzie[49], tema celui de-al doilea Botez va putea apărea și ca o caracteristică a monahului:

> „Un bătrân înzestrat cu darul străvederii spunea cu tărie: Puterea pe care am văzut-o în clipa luminării [= Botezului], am văzut-o și asupra monahului când își îmbracă haina"[50].

Ritualul tunderii în monahism va dobândi, așadar, semnificația unei restaurări a Botezului întinat de viața din lume, a unei inițieri în viața adevăratului creștin, a unei completări a Botezului care îi face pe oameni asemenea îngerilor[51]. Însăși forma tunderii în monahism este o replică exactă a inițierii baptismale.

Ritualul are loc de preferință în timpul Postului mare și, dacă o permit condițiile, în cursul Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare din Sâmbăta Mare, moment în care odinioară se făceau botezurile[52]. „Înscrierii" îi corespunde consemnarea novicelui[53] care va fi numit și „catehumen"[54]. Ca și la Botez, acesta este însoțit de unul sau doi nași[55]. Catehezelor le corespunde cuvântul de îndemn rostit de egumen[56], care pune limpede în evidență acest caracter de nou Botez. Astfel, acesta spune:

> „Frate, ai primit astăzi al doilea Botez [...], te-ai curățit de păcatele tale și te-ai făcut fiu al luminii"[57].

Novicelui i se dă un nou nume[58], e dezbrăcat de veșmintele sale[59]. Apoi, răspunzând întrebărilor pe care i le pune egumenul, reproduce vechea renunțare la Satana pentru a se alătura lui Hristos[60].

În modul triplei cufundări baptismale, el se închină de trei ori în fața „ușilor împărătești"[61], după care egumenul purcede la tunderea lui (limitată doar la tăierea a patru șuvițe în formă de cruce)[62]. Apoi este îmbrăcat solemn în „haina îngerească" și primește în mână o lumânare aprinsă ca odinioară neofiții ce ieșeau din cristelnița baptismală[63], în timp ce corul cântă: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat! Aliluia" (*Ga* 3, 27).

După ceremonia tunderii, monahul trebuie în mod normal să rămână șapte zile singur în biserică consacrându-se numai rugăciunii, în ziua a opta având loc ceremonia depunerii culionului. Această practică transpune cu fidelitate cele șapte zile în timpul cărora neofiții proaspăt botezați trebuiau să poarte veșmintele albe primite la Botez, pe care le dezbrăcau cu ocazia unei ceremonii speciale în ziua a opta, respectiv în prima Duminică de după Paște sau Antipasha[64].

Tunderea în monahism e, aşadar, un al „doilea Botez”, metanoia fiind în acelaşi timp baie şi luminare. Întreaga viaţă a monahului va consta într-un efort răbdător de a ajunge la o căinţă tot mai adâncă, pentru a găsi aici strălucirea unică a celor două Botezuri. Monahii autori ai imnelor Triodului au găsit astfel în ciclul pascal un loc privilegiat pentru a exprima această realitate fundamentală a vieţii duhovniceşti. În slujba tunderii în monahism găsim de altfel numeroase imne inspirate sau preluate direct din Triod[65]. Înainte de sfinţirea sa, de exemplu, novicele trebuie să stea în picioare în pronaos, pentru a simboliza izgonirea sa din rai[66]. Momentul în care intră în biserică pentru a fi iniţiat îşi găseşte echivalentul exact în Triod, unde începând de la Duminica Vameşului şi Fariseului se cântă:

> „Porţile pocăinţei, deschide-le mie, Dătătorule de viaţă, că zoreşte duhul meu la templul Tău cel sfânt, purtând un templu al trupului cu totul spurcat...”[67].

Începutul vieţii monahale e astfel limpede legat de perioada Postului Mare care devine prilejul retrăirii anuale a celui de-al „doilea Botez” şi de ajunge prin el la realizarea efectivă a luminării pe care o purta în potenţă cel dintâi.

Ciclul liturgic mobil şi cele trei trepte ale vieţii duhovniceşti

Atât din punct de vedere al constituirii istorice, cât şi al fundamentelor sale duhovniceşti, ciclul Triodului apare, aşadar, ca o recapitulare periodică a întregii spiritualităţi creştine conţinute sintetic în Botez. Cele trei etape pe care, începând cu Clement Alexandrinul şi Origen până la marea sinteză a Sfântului Maxim Mărturisitorul, trecând prin Evagrie Ponticul şi Dionisie Areopagitul, tradiţia duhovnicească răsăriteană le-a distins în urcuşul creştinului spre muntele contemplaţiei[68] sunt, prin urmare, simbolizate de cele trei perioade principale care articulează ciclul liturgic mobil: Postul Mare, Paştele şi Cincizecimea.

Curăţirea sau treapta „făptuirii” (*praktike*) constă în lupta ascetului pentru a dobândi virtuţile prin păzirea poruncilor. Ea purifică partea pasională a sufletului[69] degajând-o de aservirea sa lucrurilor sensibile[70]. Această primă treaptă a parcursului duhovnicesc corespunde liturgic perioadei Postului Mare. Apoi, de la începutul Săptămânii Mari şi până la Paşte, monahul actualizează aievea iniţierea sa trăind ceas după ceas Patima lui Hristos pentru a se asocia apoi tainic Învierii Lui. Experimentând astfel dramatic puterea Botezului său, se socoteşte că el ajunge la cea de-a doua treaptă: „contemplaţia naturală” (*theoria physike*) a raţiunilor (*logoi*) fiinţelor create care sunt recapitulate în Logosul, Persoana Fiului lui Dumnezeu. Eliberat de vălul patimilor trupeşti şi ajuns la o nepătimire încă relativă, la Paşte este iniţiat în Logosul înviat prin inter-

mediul reprezentărilor Sale simple. În timpul perioadei pascale el va trebui să-şi continue efortul de curăţire lepădând toate formele cunoaşterii distinctive pentru a asista împreună cu apostolii la Înălţarea lui Hristos spre a se împărtăşi cu vrednicie de taina Cincizecimii. Aşa cum Mirungerea neofitului, Taina „bunei-miresme" a Duhului, e pecetea (*sphragis*) iniţierii baptismale, tot aşa Cincizecimea simbolizează scopul final al alergării duhovniceşti a monahului: luminarea, îndumnezeirea, treapta „teologiei" (*theologike*) sau cunoaşterea Treimii în Duhul.

> „Prin împlinirea poruncilor mintea se dezbracă de patimi; prin contemplarea duhovnicească a celor văzute se dezbracă şi de înţelesurile pătimaşe ale lucrurilor; în sfârşit, prin cunoaşterea celor nevăzute leapădă şi contemplarea celor văzute; iar de aceasta se dezbracă prin cunoştinţa Sfintei Treimi"[71].

Dacă aceste trei trepte trebuie distinse în mod teoretic pentru a evidenţia aspectele diferite ale vieţii duhovniceşti, ele nu trebuie însă socotite strict ierarhizate. Mai degrabă ele desemnează trei modalităţi, trei tendinţe ale uneia şi aceleiaşi experienţe fundamentale, a „vieţii în Hristos", a pătrunderii treptate în misterul său teandric, a „divino-umanizării" persoanei umane care începe şi este (virtual) pe deplin dobândită la Botez. De aceea, limitându-ne în acest studiu la Postul Mare şi la perioada sa pregătitoare, cu alte cuvinte la treapta vieţii „practice", ne vom strădui să arătăm că, fiind o transpunere monahală a vechii cateheze date candidaţilor la Botez, această perioadă de asceză, căinţă şi rugăciune reprezintă în fiecare clipă o anticipare deplină a „iniţierii" actualizată liturgic în timpul Săptămânii Mari. Fiind deja altoit pe Trupul lui Hristos, de care s-a îndepărtat de bunăvoie, candidatul la cel de-al „doilea Botez" regăseşte prin practica „virtuţilor divino-umane" (căinţa, smerenia, postul având toate un fundament hristologic) curăţia dobândită la luminarea baptismală, fiecare clipă a Postului Mare, fiecare detaliu al slujbelor revelând un aspect al „marii taine" pe care o poartă în el, făcându-l să înainteze în împărtăşirea „conştientă" de Viaţa dumnezeiască, ca să poată ajunge „deja luminat" Paştele.

Partea I

Cădere şi ridicare

Temele majore ale imnografiei Triodului

Antropologia Triodului

Cateheza imnografică, ce se continuă după o anume rânduială începând de la Duminica Vameşului şi Fariseului şi până în pragul Săptămânii Patimilor, expune o vastă învăţătură duhovnicească destinată călăuzirii credinciosului în efortul său ascetic. Curăţit şi eliberat de patimi, acesta va putea participa astfel cu toată fiinţa sa la moartea şi Învierea lui Hristos devenind una cu El atât în kenoza, cât şi în slava Sa. Trebuie observat că în Triod, ca şi în scrierile patristice, expunerea dogmatică nu e niciodată separată de învăţătura duhovnicească. Dogma nu e aici expusă decât pentru a ghida şi înviora viaţa ascetică. Căci pe măsura curăţirii sale poate ajunge omul la cunoştinţa Adevărului[1].

Monument al spiritualităţii monahale, Triodul îşi întemeiază cateheza pe o antropologie dinamică expusă de Părinţii Capadocieni şi continuatorii lor. Cum remarcă pe drept cuvânt preotul Meyendorff: „Triodul implică înainte de toate un sistem antropologic patristic potrivit căruia omul nu este cu adevărat om decât în comuniune reală cu Dumnezeu, şi doar atunci este cu adevărat liber"[2].

Chemarea şi demnitatea originară a lui Adam

Creat ultimul în ordinea facerii lumii, omul e cea mai înaltă dintre toate creaturile, împăratul şi preotul tuturor fiinţelor[3], macrocosmosul în microcosmos[4]. Compus din suflet şi din trup, el este în acelaşi timp sinteza şi mediatorul întregii creaţii văzute şi nevăzute, materiale şi spirituale, sensibile şi inteligibile[5].

> „Început şi subzistenţă [*arche kai hypostasis*] mi-a fost mie porunca Ta plăsmuitoare, că vrând să mă alcătuieşti vieţuitor [*zoon*], din fire văzută şi nevăzută, trupul mi l-ai plăsmuit din pământ şi suflet mi-ai dat cu dumnezeiasca şi de viaţă făcătoarea Ta suflare"[6*].

---

[*] Traducerile imnelor din *Triod* sunt în general preluate din versiunea *Triodului* românesc editat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în 1970. Ele au fost însă toate

„Făcătorul meu, Domnul, luând țărână din pământ și însuflețindu-mă cu suflare de viață, m-a mângâiat și m-a cinstit a fi stăpânitor celor de pe pământ şi concetăţean împreună cu îngerii”[7].

Adam a fost creat după chipul lui Dumnezeu, al nepătimirii[8], al nemuririi Lui[9], dar mai cu seamă al libertăţii Lui[10]. De aceea, el este în chip firesc menit să exercite o preoţie cosmică prin care să readucă în sinteze succesive — al căror principiu se găseşte în însăşi constituţia sa — întreaga creaţie la Dumnezeu[11]. În această stare de curăţie originară, omul e cu adevărat „împăratul tuturor făpturilor lui Dumnezeu de pe pământ”[12]. Gol în rai, el era acoperit însă de haina luminoasă a Slavei dumnezeieşti, a cărei pecete era „Chipul”[13].

Reluând profunda exegeză a Sfântului Grigorie Teologul, Nichifor Calist asimilează pomul vieţii pomului cunoştinţei dumnezeieşti, al cărui rod este contemplaţia, iar porunca de a cultiva plantele grădinii vocaţiei fixate de Dumnezeu libertăţii lui Adam: contemplarea şi slăvirea lui Dumnezeu prin raţiunile (*logoi*) creaturilor, pentru a se înălţa treptat spre îndumnezeire[14].

„Pentru bogăţia bunătăţilor, ai sădit, Ziditorule şi Doamne, desfătarea raiului în Eden, poruncindu-mi să mă desfătez întru roadele cele frumoase, veselitoare şi nestricăcioase [...] dar să nu mănânc din rodul cunoştinţei”[15].

Căderea

Cultivarea grădinii Edenului reprezintă, aşadar, desăvârşirea încă potenţială a „chipului lui Dumnezeu” din Adam, natura sa dinamică chemată să se înalţe până la „asemănare cu Dumnezeu” prin conlucrarea sa cu harul dumnezeiesc[16]. Dar Satana, gelos[17] pe demnitatea împărătească a lui Adam şi nevrând să vadă un om ducând pe pământ viaţa îngerească[18], a propus Evei, prin intermediul şarpelui, îndumnezeirea[19], sugerându-i în viclenia sa rodul plăcerii.

„Roabă s-a făcut Eva pentru rod; vezi suflete ale meu să nu te amăgeşti şi tu, de te va ispiti şarpele cândva, sfătuindu-te să mănânci roadele plăcerii”[20].

Îndemnat la rândul său de cuvintele femeii[21], Adam a gustat rodul îndumnezeirii mincinoase, şi preferând desfătarea trupului contemplaţiei dumnezeieşti, a făcut din aceasta obârşia şi principiul idolatriei[22]. Abdi-

---

confruntate cu originalul grec şi revizuite acolo unde era cazul pentru o cât mai exactă fidelitate a redării [n.tr.].

când de bunăvoie de la vocația sa divină, el a fost numaidecât dezbrăcat de Lumina care-i acoperea goliciunea şi a fost izgonit din rai.

„Şezut-a Adam în preajma raiului şi de goliciunea sa plângând se tânguia: Vai mie, celui ce m-am supus înşelăciunii celei viclene şi am fost furat de ea şi de mărire m-am îndepărtat! Vai mie, celui dezbrăcat de nevinovăție şi lăsat în sărăcie! Ci, o raiule, de acum nu mă voi mai desfăta întru dulceața ta! Nu voi mai vedea pe Domnul şi Dumnezeul şi Ziditorul meu; căci în pământ voi merge, din care am fost şi luat!"[23].

Pentru Părinţi, ca şi pentru autorii Triodului, consecinţa esenţială a căderii lui Adam şi a izgonirii sale din rai este moartea: stricăciunea şi caracterul pătimaş (coruptibilitatea şi pasionalitatea) legate de acum de natura umană.

„[...] eu, care odinioară eram îmbrăcat în slava nemuririi, port acum ca un muritor ticălos pielea morții"[24].

Frunzele de smochin cu care Adam încerca să-şi ascundă ruşinea şi „hainele de piele", pe care Dumnezeu i le-a dat prin milostivirea Sa[25], desemnează grosimea trupului menit acum morții:

„De veşmântul cel de Dumnezeu țesut m-am dezbrăcat eu, ticălosul, prin sfatul vrăjmaşului, neascultând porunca Ta cea dumnezeiască, Doamne; şi acum m-am îmbrăcat cu frunze de smochin şi cu haine de piele"[26].

Moartea n-are însă în teologia bizantină sensul unei pedepse. Ea pare mai degrabă un efect suplimentar al milostivirii dumnezeieşti care pune astfel o limită extinderii păcatului, împiedicându-l „să devină nemuritor": „Şi pedeapsa devine iubire de oameni, căci aşa cred pedepseşte Dumnezeu"[27]. Din această pricină, dar şi pentru că Hristos „a biruit moartea cu moartea", slujbele de comemorare a defuncţilor, pe care le vom studia mai jos, poartă întotdeauna amprenta unei adânci seninătăți[28]. Moartea însăşi e un mister paradoxal, care cufundă sufletul mai degrabă în uimire decât în disperare.

„Plâng şi mă tânguiesc, când mă gândesc la moarte şi văd în morminte frumusețea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând grozavă, fără mărire şi fără chip. O, minune! Ce taină este aceasta, ce s-a făcut cu noi? Cum ne-am dat stricăciunii? Cum ne-am înjugat cu moartea? Cu adevărat, precum este scris, după porunca lui Dumnezeu, Care dă celor adormiți odihnă"[29].

Păcatul nu introduce în om o nouă „natură" în care moartea să fie o componentă esențială. Căci până şi în moarte el îşi păstrează „chipul lui Dumnezeu" întipărit în firea sa, chiar dacă întunecat şi întinat.

„Chipul slavei Tale celei negrăite sunt, deşi port rănile păcatului”[30].

Călcarea poruncii a provocat nu numai izgonirea lui Adam, dar şi stricăciunea întregii lumi sensibile, care împărtăşeşte de acum înainte ruşinea stăpânului ei:

„Soarele razele şi-a ascuns, luna cu stelele în sânge s-a schimbat, munţii s-au înfricoşat, dealurile s-au cutremurat, când s-a închis raiul ieşind din el Adam”[31].

Creaţia, „supusă deşertăciunii din pricina celui ce a supus-o”[32], e de acum înainte condamnată să „rodească spini şi pălămidă”[33], pentru ca, aşa cum spune Sfântul Vasile cel Mare despre trandafiri, „bucuria desfătării să se învecineze pentru noi cu durerea”[34]. Cu aceşti spini, simbol al blestemului pământului, va primi Hristos să fie încununat la Patima Sa, pentru a restaura cosmosul în integritatea sa iniţială[35].

Dar şi aici milostivirea lui Dumnezeu covârşeşte dreptatea Lui: păzind „chipul”, omul îşi păstrează în căderea sa supremaţia asupra creaturilor. Sfântul Simeon Noul Teolog dezvoltă într-un mod frapant tema troparului citat mai sus dându-i o concluzie demnă de Domnul Cel iubitor de oameni:

„Prin urmare, văzându-l [pe Adam] ieşind din rai, toată creaţia adusă de Dumnezeu din nefiinţă n-a mai vrut să se supună celui ce călcase porunca: soarele n-a mai voit să strălucească, luna n-a mai suportat să lumineze, astrele n-au mai putut fi văzute de el, izvoarele nu mai voiau să ţâşnească, râurile nu mai voiau să curgă. Aerul voia să se contracte şi să nu mai dea răsuflare celui răzvrătit, fiarele şi toate animalele pământului, văzându-l gol de slava dinainte şi dispreţuindu-l, s-au înfuriat toate de îndată împotriva lui, cerul s-a pus în mişcare ca să cadă cu dreptate peste el şi pământul nu mai răbda să-l poarte în spate.

Deci ce face Dumnezeu Cel ce a zidit toate şi l-a plăsmuit şi pe el, Care a cunoscut mai înainte de zidirea lumii că Adam avea să calce porunca? Cu puterea, milostivirea şi bunătatea Sa le reţine pe toate, opreşte pornirea tuturor făpturilor şi le supune pe toate de îndată acestuia ca şi mai înainte, pentru ca slujind omului pentru care a fost făcută, deşi a ajuns stricăcioasă pentru cel stricăcios [omul], atunci când acela se va înnoi iarăşi şi se va face spiritual, nestricăcios şi nemuritor, eliberându-se din robie, şi creaţia cea supusă de Dumnezeu celui răzvrătit şi care a slujit acestuia să fie reînnoită împreună cu el, să fie făcută nestricăcioasă şi să ajungă toată spirituală; căci aceasta a hotărât mai înainte Dumnezeu şi Domnul Cel mult-milostiv mai înainte de întemeierea lumii”[36].

Trecerea conştientă de la ipostasă la natură şi identificarea cu Adam

În integritatea sa, Adam conţinea în el însuşi în mod sintetic întreaga umanitate. El era „omul universal”[37], ipostasa unică a naturii umane. Exclus din paradis şi condamnat la moarte şi la stricăciune, omul a fost supus şi în individualitatea sa cantităţii şi diviziunii[38]. Pentru a-şi realiza virtualităţile, natura umană trebuie de acum înainte să-şi desfăşoare în timp multiplicitatea ipostaselor, pentru a-şi atinge plinătatea ei în ajunul învierii universale. Cu toate acestea, precizează Sfântul Grigorie al Nyssei: „chipul nu face parte din natură”, ci „este natura înţeleasă în întregul ei”[39]. De asemenea, persoanele separate prin fiinţă şi timp sunt unite ontologic prin participarea lor comună la unicul „Chip”. Scopul efortului duhovnicesc al creştinului va fi, aşadar, acela de a curăţi acest chip întinat de Adam. Aşa cum a arătat în mod magistral Sfântul Maxim Mărturisitorul, el trebuia să treacă de la „iubirea de sine” (*philautia*), de la replierea egoistă pe sine însuşi, la expansiunea infinită a iubirii (*agape*)[40]. Prin practica poruncilor, mai cu seamă a iubirii de vrăjmaşi, el va ajunge să rupă zidurile egocentrismului şi diviziunii ipostaselor, pentru a atinge unitatea naturii şi a antrena „chipul”, Adamul restaurat, în urcuşul său spre „asemănare”. Prin urmare, încă de la începuturile alergării sale duhovniceşti credinciosul trebuie să caute să recapituleze în el însuşi întreaga natură umană.

> „Un bătrân zicea: «Douăzeci de ani am luptat împotriva unui singur gând, ca să-i văd pe toţi oamenii ca pe unul singur»”[41].

Pentru sufletul angajat pe calea Postului Mare prima etapă a acestei treceri de la ipostasă la natură constă în a se recunoaşte în Adam. Adoptând un punct de vedere diferit de augustinism, spiritualitatea bizantină afirmă net că responsabilitatea păcatului lui Adam nu este o moştenire inevitabilă a naturii umane pervertite prin căderea acestuia[42]; această responsabilitate e asumată şi câştigată de bunăvoie cu preţul unui îndelungat efort de curăţie şi de deschidere al conştiinţei omului angajat pe calea căinţei. Conştientizând păcatele sale personale, acesta le va resimţi intens ca pe o actualizare a căderii în păcat a „protopărinţilor” şi-şi va asuma liber responsabilitatea cosmică a întregii umanităţi păcătoase. De aceea, Postul Mare se deschide în Duminica Lăsatului de brânză cu imaginea lui Adam şezând în lacrimi în faţa porţilor raiului:

> „Şezut-a odinioară Adam în preajma desfătării şi a plâns, iar cu mâinile bătându-şi faţa zicea: «Îndurate, miluieşte-mă pe mine, cel căzut!»”[43].

Imitându-şi protopărintele în străpungere şi lacrimi încă de la începutul Postului Mare, monahul trebuie să recunoască că, amăgit de sufletul său

— „Eva gândită cu mintea”[44] —, şi-a închis el însuşi aceste porţi prin propriile păcate[45].

„Râvnind nebuneşte [*parazelosas*] să-l întrec în cădere pe Adam cel întâi zidit, m-am cunoscut pe mine dezbrăcat de Dumnezeu şi de Împărăţia cea pururea fiitoare şi de desfătare, pentru păcatele mele”[46].

Ca şi Adam, a întinat chipul lui Dumnezeu aşezat în el[47]. Prin noi călcări ale poruncilor, el şi-a desfigurat frumuseţea naturală a sufletului său târându-şi mintea în noroi, simbol al caracterului „amorf” al patimilor[48]. Rupându-şi haina frumuseţii originare[49], el zace acum la porţile Postului Mare, îmbrăcat în frunzele pe care i le dă şarpele[50], în hainele de piele[51] şi în frunzele de smochin care arată ruşinea goliciunii sale[52]:

„Îmbrăcat sunt cu îmbrăcăminte de ruşine ca şi cu nişte frunze de smochin spre vădirea patimilor celor din bunăvoia mea”[53].

Păcatul său e chiar mai rău decât al protopărintelui său: căci nu şi-a întinat numai frumuseţea originară a fiinţei lui, ci şi-a cufundat în tina patimilor şi chipul restaurat şi curăţit anterior în cristelniţa Botezului:

„N-am dobândit fapte bune, întinatu-mi-am haina pe care am luat-o cu îmbrăcarea dumnezeiescului Botez...”[54].

Conştientizarea păcatului

Pentru Triod, care expune o învăţătură în acelaşi timp bogată şi realistă despre păcat şi patimi, păcatul constă în cele din urmă din a face sufletul sclav al trupului: „Vrednicia ta neaservită ţi-ai supus-o trupului, suflete”[55]. Din pricina iubirii pentru materie şi grijile vieţii sufletul e de acum înainte înlănţuit de stricăciune[56]. Toate puterile sufletului păcătosului se îndreaptă „în afară, nepăsător faţă de frumuseţea sa dinăuntru”[57].

„Împodobit-am idolul trupului cu îmbrăcămintea de multe feluri a gândurilor ruşinoase şi sunt osândit”[58].

Într-adevăr, aşa cum remarcă Sfântul Maxim reluând definiţia platoniciană a patimii ca înlănţuire a sufletului de trup[59]:

„Patima e o mişcare a sufletului împotriva firii ce urmează unei iubiri fără minte sau unei aversiuni necugetate spre un lucru sensibil oarecare sau din pricina lui”[60].

Aşa cum este definit în Triod, păcatul e în sensul propriu al cuvântului o *auto-idolatrie*[61], o repliere iraţională a eului pe identitatea sa, care prin însuşi acest fapt exclude orice ieşire a eului în afara lui însuşi şi a singularităţii sale.

Mândria, care e izvorul şi încoronarea tuturor păcatelor, închide fiinţa asupra ei înseşi făcând-o să se considere drept propria ei obârşie, prăvălind-o astfel în moarte şi autoaneantizare:

„Cei ce păcătuiesc împotriva Mea îşi întinează sufletul şi cei ce Mă urăsc iubesc moartea”[62].

Păcatul e „o abatere de la norma fiinţei dată de adevăr”, o unitate iluzorie întemeiată pe „eul” propriu, şi nu pe Unimea-Treime[63]. Această aservire a libertăţii este o adevărată „nebunie” cufundând fiinţa într-o stare de iraţionalitate (*alogia*)[64], mintea întunecată devenind incapabilă de a mai distinge binele de rău[65]. Sufletul, „mort încă în această viaţă”[66], anticipează astfel starea pe care o va cunoaşte în iad, care este „hotarul păcatului” şi locul în care sufletul şi trupul vor fi veşnic legate întru aceeaşi durere[67].

Dar păcatul nu se limitează la întinarea sufletului, el profanează şi „vasul trupului”[68], omorând în acelaşi timp trupul şi mintea[69]. Ca şi plăcerea care-l închide pe cel ce i se supune în cercul nesfârşit al saturării şi poftei, păcatul e şi el cu neputinţă de săturat:

„Fiind la Tatăl Cel bun în cinste fiască, n-am înţeles aceasta eu, cel fără minte, ci însumi m-am lipsit de mărire, cheltuind rău bogăţia harului. Şi fiind lipsit de dumnezeiască hrană, am ajuns hrănit de un spurcat cetăţean. Iar de acesta fiind trimis la ţarina lui cea stricătoare de suflet, vieţuind ca un risipitor şi rob plăcerilor făcându-mă, am păscut împreună cu dobitoacele şi nu mă săturam”[70].

Opus radical binelui şi incapabil de a crea, păcatul nu poate da decât moarte, golind fiinţa de substanţa ei[71]. Paradoxal, atunci când îşi caută satisfacerea poftei sale, supunându-se patimii, păcătosul *iese din el însuşi* şi din Dumnezeu pentru a se risipi în „gânduri neroditoare”[72].

„Pornirilor celor fără de cale am urmat vătămându-mi mintea şi mi-am ieşit cu totul din mine însumi [*exo hemautou olos gegona*], hrănindu-mă cu grosimea plăcerilor şi lipsindu-mă de mântuitoarele mâncăruri eu, dezmierdatul, m-am abătut de la calea mântuirii”[73].

Ca şi fiul risipitor, păcătosul se îndepărtează de Împărăţie pentru a-şi risipi comoara ducând o viaţă asemenea celei a animalelor lipsite de minte[74]. Surghiunit de obârşia unităţii sale, el devine „robul patimilor şi batjocură a demonului”[75] care l-au dezbrăcat[76]. Ca nişte tâlhari, aceştia au atacat „mintea” care umbla pe calea vieţii, lăsând-o să zacă rănită şi dezbrăcată de viaţa dumnezeiască a virtuţilor[77]. Păcătosul e adesea comparat şi cu o navă zguduită de valurile impetuoase ale ispitelor pe marea vieţii; luând însă drept pilot Crucea, el va putea totuşi nădăjdui să ajungă la oceanul liniştit al Postului Mare şi la limanul Patimii[78].

Modele scripturistice

Spiritualitatea Postului Mare nu se limitează la a asimila păcatul personal păcatului originar; ea îl angajează pe penitent la asumarea în același elan de căință a tuturor păcatelor umanității. Trecând de la o conștiință individuală la o „conștiință ontologică”[79] și recapitulând în vastul său elan de căință toate generațiile de la Adam încoace, el se poate recunoaște în toți păcătoșii Vechiului Testament[80]. Nu i-a imitat numai pe Adam și Eva, dar și pe Cain și Lameh, ucigându-și conștiința[81]. Prin faptele sale, s-a asemănat ziditorilor turnului Babel[82] și orgiilor locuitorilor Sodomei[83]. Ca și Esau, și-a vândut frumusețea originară diavolului[84], și, ca Ruben, și-a întinat patul[85]. S-a vândut păcatului așa cum frații lui Iosif l-au vândut pe acesta rob[86]. Asemenea lui Faraon și-a împietrit inima[87] și s-a înecat în valurile păcatului ca odinioară egiptenii[88]. Ca și evreii în pustie, s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu[89]. Întinat de lepra păcatului[90], l-a întrecut pe David care cel puțin s-a căit[91]. A păcătuit și împreună cu Absalom, Ahitabel, Solomon, Ieroboam, Ahab, Ozia[92] și cu toți ceilalți călcători ai Legii, în numele cărora implora acum milostivirea dumnezeiască să-i dea posibilitatea să se întoarcă.

După ce a enumerat figurile Vechiului Testament, Sfântul Andrei Cretanul evocă de asemenea situațiile și personajele Noului Testament pe care le-a imitat sufletul păcătos[93]. Scopul catehezei duhovnicești a Postului Mare constă tocmai în a aplica pasajele scripturistice pe care le comentează stării duhovnicești a credincioșilor angajați pe calea curățirii. Succesiv, creștinul își va recunoaște păcatele în cele ale fariseului, ale fiului risipitor, ale bogatului nemilostiv, ale călătorului atacat de tâlhari, ale femeii gârbove, ale cananeencei, ale lui Petru care L-a tăgăduit pe Hristos...

Întreagă această desfășurare de imagini are drept efect trezirea conștiinței creștinului adormit în mormântul trândăviei duhovnicești[94]. Căci pentru autorii Triodului, ca și pentru Sfântul Ioan Scărarul, insensibilitatea față de frica de Dumnezeu și de Cuvântul Său reprezintă păcatul cel mai grav și o adevărată „moarte a minții înainte de moartea trupului”[95].

În măsura în care dobândim o deplină conștiință a responsabilității noastre personale în extinderea universală a păcatului, vom putea efectiv participa la recapitularea istoriei mântuirii pe care o propune Triodul. Străbătând prin căință și asceză etapele succesive ale purificării în timpul Postului Mare, credinciosul e chemat să restaureze integritatea chipului pentru a se împărtăși de al Doilea Adam și a realiza astfel în el însuși îndumnezeirea firii omenești, vocația ratată a lui Adam.

Odinioară închise de neînfrânare, porțile raiului au fost din nou deschise de Cruce și Înviere[96] și se deschid pentru fiecare din cei ce intră pe calea căinței și a întoarcerii în rai cântând în toate duminicile Triodului:

„Porţile pocăinţei deschide-mi-le mie, Dătătorule de viaţă, că zoreşte duhul meu la templul Tău cel sfânt, purtând un templu al trupului cu totul spurcat, ci ca un Îndurat curăţeşte-l cu mila milostivirii Tale! [*Tes metanoias anoixon mou pylas Zoodota, orthrizei gar to pneuma mou pros naon ton hagion sou, naon pheron tou somatos holon espilomenon, all'hos oiktirmon katharon eusplancho sou eleei*]"[97].

Această dimensiune a Triodului e precis exprimată de un obicei respectat în unele mănăstiri de la Muntele Athos. În Postul Mare paracliserul (*kantilaptis*) trebuie să lovească toaca de lemn portabilă (*talanton*) pentru a vesti slujba pe un ritm corespunzător cuvintelor: *„Adame, Adame, Adame, l-am găsit din nou!"* Se sugerează astfel că, pentru cei conştienţi de exilul lor, chemarea de a se reuni în biserică pentru a sta împreună în faţa lui Dumnezeu constituie o restaurare a raiului. Un rai mai slăvit decât primul, care nu e numai o speranţă eshatologică, dar este încă de pe acum obiectul unei experienţe duhovniceşti: cea a prezenţei în noi a Celui de-al Doilea Adam[98].

Virtuţile în care ne angajează Triodul sunt mijloacele verificate de tradiţie pentru a realiza această întoarcere. Ele sunt numeroase şi, la limită, chiar fără număr. Dar cu scopul de a concentra efortul purificării asupra acestor puncte esenţiale, potrivite ambianţei acestei perioade de post şi pregătire în vederea Paştelui, Triodul insistă îndeosebi asupra câtorva dintre ele. Cea dintâi dintre aceste virtuţi, sau mai degrabă preliminară a oricărei virtuţi, e conştientizarea necesităţii urgente de a începe curăţirea, cu alte cuvinte cu gândul la moarte.

I.2 Eshatologie şi gândul la moarte

Am putea distinge două aspecte în reprezentarea timpului pe care o dezvoltă Triodul: Postul Mare e o aşteptare, o pregătire ritmică în vederea Paştelui şi o recapitulare a istoriei. În timpul acestui interval, sufletul poate prin căinţă reveni duhovniceşte în rai, actualizând puterea Botezului său.

Întreaga spiritualitate a Postului Mare e străbătută de o atmosferă eshatologică. Duminica Lăsatului de carne nu este singurul prilej de comemorare a Judecăţii de Apoi, ci în fiecare zi, în aproape fiecare tropar, sufletul e îndemnat la vigilenţă şi la zel duhovnicesc prin aducerea-aminte de iminenţa sfârşitului timpului. Timpul istoriei este o „noapte" asupra căreia domneşte păcatul, dar încă de acum, în întunericul ascezei, străluceşte răsfrângerea luminii „Soarelui dreptăţii", anticipând astfel ziua Parusiei în care va străluci în toată slava Sa[1].

Triodul concentrează şi rezumă acest timp antinomic, în care anticiparea şi pregătirea învierii universale se împletesc neîncetat. După cum remarca preotul Alexander Schmemann, tocmai în această dialectică a aşteptării şi prezenţei rezidă profundul dinamism al timpului liturgic[2]: căci nu e vorba de o reprezentare gratuită a timpului, ci, ca întotdeauna în Triod, de o măsură rânduită cu grijă în vederea unei finalităţi duhovniceşti.

Descrierile Judecăţii, anticipare a sfârşitului prin gândul la moarte

Ziua Învierii lui Hristos la Paşte e adesea socotită drept transpunerea liturgică şi imaginea celei de-a Doua Sale Veniri. Astfel, perioada Postului Mare şi îndeosebi primele trei zile ale Săptămânii Mari reprezintă mersul lui Hristos spre Ziua atât de aşteptată în care va şedea ca Judecător al viilor şi al morţilor[3]. Reluând descrierile eshatologice ale Evangheliei[4], imnografii bizantini fac uz de ample descrieri ale caracterului înfricoşător al judecăţii atât în timpul acestor zile de pregătire nemijlocită în vederea Paştelui, cât şi pe toată durata Triodului, mai cu seamă cu prilejul

Sâmbetei Morților și a Duminicii Înfricoșatei Judecăți, care ne pregătesc pentru intrarea în Postul Mare, așa cum cele trei zile ale „Slujbei Mirelui" ne pregătesc pentru Patimă.

„Gândesc la ziua aceea și la ceasul când avem să stăm toți goi ca niște osândiți înaintea dreptului Judecător; că atunci trâmbița va suna tare și temeliile pământului se vor clătina și morții din morminte vor învia, și toți *de o vârstă se vor face* [*helikia mia pantes genesontai*], și cele ascunse ale tuturor vor sta de față înaintea Ta. Și vor plânge și se vor tângui și în focul cel mai din afară vor merge cei ce nici odinioară nu s-au pocăit; iar ceata drepților va intra în bucurie și veselie în cămara cerească"[5].

Arătarea lui Hristos va fi mult mai înfricoșătoare decât teofania al cărei martor a fost Moise, căci oamenii vor vedea atunci fața Celui pe care Moise nu L-a văzut decât „din spate"[6]. La sunetul trâmbiței, toți se vor aduna[7] pentru a fi judecați după faptele și rangul lor[8]. Toate vor fi atunci restaurate în Împărăția universală a Iubirii dumnezeiești: dar drepții se vor împărtăși de ea într-un mod diferit de păcătoși, ale căror fapte vor fi mistuite de focul Dumnezeirii[9].

„De înfricoșatul Tău tribunal aducându-mi aminte, Preabunule Doamne, și de ziua judecății, mă înfricoșez și mă tem, *vădit fiind de conștiința mea*. Când vei ședea pe scaunul Tău și vei face cercetare, atunci nimeni nu va putea tăgădui păcatele, adevărul vădindu-le și frica cuprinzându-l. Că tare va suna atunci focul gheenei și păcătoșii vor scrâșni..."[10].

Același foc dumnezeiesc va fi atunci lumină pentru drepți și foc mistuitor pentru păcătoși: „Cei ce se vor afla în gheenă — zice Sfântul Isaac Sirul — vor fi biciuiți de biciul Iubirii [...]. Căci Iubirea lucrează în două chipuri felurite: ea se face chin în cei lepădați și bucurie în cei fericiți"[11]. Durerea celor osândiți va fi atunci cu atât mai mare cu cât i se va opune bucuria celor aleși:

„Cei ce au făcut bine cu bucurie se vor bucura, așteptând să ia plată; iar cei ce au păcătuit vor tremura cumplit văitându-se, fiind trimiși la chinuri și de cei aleși despărțindu-se"[12].

Centrat pe căință și pe efortul întoarcerii, Triodul insistă îndeosebi asupra descrierilor iadului și a suferințelor celor osândiți, pentru a îndemna pe credincios la străpungerea inimii:

„Plâng și mă tânguiesc, când îmi vine în simțire focul cel veșnic, întunericul cel mai din afară și tartarul, viermele cel cumplit și scrâșnirea dinților cea neîncetată și durerea ce va să fie celor ce au greșit peste măsură"[13].

Deşi sunt utile tot timpul, aceste descrieri ale chinurilor iadului sunt deosebit de amănunţite în Duminica Lăsatului de carne, în momentul intrării în Postul Mare. Întreaga atenţie a credincioşilor trebuie atunci concentrată pe iminenţa sfârşitului lumii[14] şi apropierea pedepsei care-i aşteaptă pe toţi cei ce n-au făcut încă pocăinţă.

„Focul e gata, viermele se găteşte..."[15].

Dar creştinul trebuie să se pregătească nu numai în ziua Judecăţii: dându-şi seama de dimensiunea universală a păcatului său, aducând cu sine întreaga umanitate căzută, el socoteşte că trebuie să merite o pedeapsă pe măsura amplorii „nemărginite" a păcatului:

„Fără măsură am păcătuit împotriva Ta şi pedepse fără măsură am primit: scrâşnirea dinţilor şi tânguire nemângâiată, gheena focului, întunericul şi tartarul..."[16].

Focul iadului, respectiv arsura insuportabilă a unei dorinţe pe care nimic nu o mai poate domoli[17], va arde şi arde deja în acelaşi timp sufletul şi trupul[18] celui care a „aţâţat focul gheenei" prin multele sale păcate[19]. Căci, separând sufletul de Dumnezeu prin fascinaţia neantului, păcatul anticipează iadul, care în cele din urmă nu va face altceva decât să cristalizeze permanent această stare a refuzului Iubirii dumnezeieşti[20]. Astfel pentru credinciosul care se recunoaşte izgonit din rai în Adam, iadul e simţit încă în această viaţă, aici şi acum:

„Înconjurat de întunericul păcatului, m-am apropiat într-adevăr de iadul deznădejdii [*ade apognoseos*]..."[21].

Convins că îşi merită pe bună dreptate osânda, el nu deznădăjduieşte totuşi de milostivirea lui Dumnezeu[22]. Amintirea păcatelor sale şi frica la gândul Judecăţii îl fac de altfel să implore cu atât mai fierbinte pe Hristos să-l cruţe[23] şi să-i dea harul căinţei înainte de a fi prea târziu:

„Drepte Judecătorule, Mântuitorule, miluieşte-mă şi mă izbăveşte de foc şi de groaza ce am a petrece la judecată după dreptate; iartă-mă *mai înainte de sfârşit* prin virtuţi şi pocăinţă!"[24].

Judecata e iminentă şi osânda sigură pentru cel ce şi-a petrecut din tinereţe viaţa sa în păcat[25]. De aceea el trebuie să se grăbească să cheme milostivirea dumnezeiască[26], ca să nu „roşească înaintea îngerilor"[27].

„Se apropie sfârşitul, suflete, se apropie, şi nu te îngrijeşti, nu te pregăteşti; vremea se scurtează, scoală-te! Aproape lângă uşi este Judecătorul: ca un vis, ca o floare trece vremea vieţii. Pentru ce în deşert să ne tulburăm?"[28].

Aici putem găsi însuşi temeiul intensităţii duhovniceşti a perioadei Postului Mare. Înainte ca „sărbătoare vieţii" să se sfârşească şi uşile cămării de nuntă să se închidă[29], creştinul trebuie să se grăbească pe singura cale cu putinţă pentru întoarcerea în rai: asceza, însoţită de căinţă, de lacrimi şi de faptele milosteniei[30]. Încă de pe acum el trebuie să-şi pregătească pledoaria pentru ca faptele sale să nu fie arse ca nişte paie în focul Judecăţii[31]. În această privinţă melozii noştri sunt neobosiţi, presărându-şi compoziţiile cu exclamaţii cum sunt următoarele:

„Înainte de sfârşit, până ce nu pier, mântuieşte-mă!"[32].

„Timpul aleargă, ia-o înainte, suflete!"[33].

„Ia-o înaintea sfârşitului, suflete!"[34].

„Suflete al meu, suflete al meu, scoală! Pentru ce dormi? Sfârşitul se apropie şi ai să te tulburi. Deşteaptă-te dar, ca să se milostivească spre tine Hristos Dumnezeu Cel ce pretutindenea este şi toate le plineşte!"[35].

Cât îi mai rămâne puţin timp, el trebuie să verse lacrimi acum şi să *„o ia înaintea judecăţii"* osândindu-se pe sine însuşi[36].

Importanţa considerabilă acordată de Triod descrierilor eshatologice arată că scopul căinţei, şi prin aceasta al întregii vieţi duhovniceşti, e cel al asimilării interioare a limitelor timpului şi al anticipării Judecăţii pentru a scăpa de veşnicia pedepsei viitoare: „Înaintea Judecăţii mă osândesc..."[37]. Numai vărsând lacrimi încă de pe acum, păcătosul va putea domoli lacrimile veşnice ale pedepsei pe care o merită[38]. După unii, apa acestor lacrimi duhovniceşti are chiar puterea de a stinge focul gheenei.

„Cu căldura credinţei să ardem patimile neînfrânării şi să fugim de prăpastia păcatului, iar cu pâraiele lacrimilor noastre să stingem văpaia cea veşnică strigând: Greşit-am Ţie, Preabunule, milostiveşte-Te şi ne dăruieşte nouă mare milă!"[39].

Dar numai Crucea lui Hristos poate să facă să curgă lacrimi atât de puternice. Căci, aşa cum vom vedea mai departe, străpungerea inimii are, ca şi celelalte virtuţi, înainte de toate, un temei hristologic[40].

Mistagogia Postului Mare se bazează în fapt pe această articulare dinamică a libertăţii căzute şi a restaurării, sancţiune finală a operei mântuirii: asumând de bunăvoie iadul în această viaţă prin căinţă, ascetul trebuie să se silească să-L facă pe Hristos să coboare în iadul său lăuntric, pentru a învia împreună cu El în lumina nepătimirii: „Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui!", învăţa Sfântul Siluan Athonitul rezumând admirabil întreaga tradiţie[41].

Focul căinței are o asemenea putere, că-i poate face pe penitenți să scape încă de pe acum din focul veşnic al iadului:

„Cuptorul căinței să-l aprindem cu osârdie şi într-însul să ardem toate desfătările trupului ca să nu luăm încercarea [facem experiența] focului ce va să fie”[42].

Postul Mare este pentru creştin asemenea unui cuptor în care e pus la încercare în focul căinței în fiecare zi pentru a se arăta asemenea aurului curățit prin foc în ziua care Soarele dreptății va scânteia cu toată strălucirea Lui:

„Judecat şi răzjudecat de focul dumnezeiesc, scăldat atunci de apa lacrimilor, tot trupul lui se umezeşte şi e botezat puțin câte puțin, întreg, de Focul şi Duhul dumnezeiesc”[43].

Astfel va ajunge *luminat deja* în pragul Învierii:

„Fiindcă ziua Domnului nu este pentru cei ce sunt luminați pururea de Lumina dumnezeiască; ci ea se va descoperi dintr-odată pentru cei care sunt în întunericul patimilor, care şi petrec în lume şi poftesc cele ale lumii”[44].

Gândul la moarte şi la Judecata de apoi punctează întreaga cursă a Postului Mare, îndemnând pe credincioşi la veghere. La mănăstirea Studiu, de exemplu, în timpul Postului Mare un frate era rânduit să-i viziteze pe monahi în munca lor începând de la Ceasul al III-lea. După metanie, el le spunea: „Fraților şi părinților, să veghem la noi înşine, căci vom muri, vom muri, vom muri... Să ne aducem aminte de osânda veşnică”. Şi atunci monahii îşi lăsau munca pentru a recita „Sfinte Dumnezeule”[45].

Gândul la moarte e virtutea pe care se bazează învățătura duhovnicească a Triodului care prin aceasta transmite fidel învățătura patristică privitoare la viața ascetică, „adevărata filozofie”, exercițiu cotidian al morții[46]. Pentru Sfântul Ioan Scărarul, gândul la moarte e obârşia întregii vieți duhovniceşti: „mireasa monahului”[47]. Căci, măsurându-se pe sine însuşi şi dobândind conştiința stricăciunii legate de firea sa, creştinul se poate lepăda de lume[48] şi se va supune prin ascultare unei „morți de bunăvoie”[49].

„Veniți, fraților, toți, mai înainte de sfârşit, ca văzând țărâna noastră şi neputința firii noastre, să ne vedem sfârşitul şi părțile vasului nostru celui trupesc; şi să vedem că praf este omul şi mâncare viermilor şi stricăciune; că uscate sunt oasele noastre şi neavând suflare. Să ne uităm în morminte, ca să vedem unde este slava, unde frumusețea chipului, unde este limba care grăia frumos, unde sunt sprâncenele sau unde este ochiul? Toate sunt pulbere şi umbră...”[50].

Prin gândul la moarte şi aducerea-aminte de păcatele sale, monahul îi pune pe fugă pe demoni[51], se păzeşte de orice închipuire deşartă[52] şi evită lâncezeala (*akedia*)[53], pentru a putea ajunge la străpungerea inimii[54] şi la smerenie[55]. Osândindu-se pe sine însuşi la iad, îi va fi de acum înainte cu neputinţă să mai păcătuiască[56], căci aceasta e calea rugăciunii curate şi a nepătimirii[57]. Gândul la moarte e atât de important în asceza ortodoxă încât a putut fi privit drept sinteza tuturor celorlalte virtuţi fiind asimilat rugăciunii neîncetate:

> „De fiecare din răsuflările voastre legaţi trezvia minţii şi Numele lui Iisus, gândul la moarte şi smerenia. Căci aceste două practici sunt foarte folositoare sufletului"[58].

Aşadar, sensul dimensiunii eshatologice a catehezei Triodului este în cele din urmă unul duhovnicesc. Rânduită în timpul Postului Mare în vederea străpungerii inimii, ea va lua o formă mai hristologică în pragul Săptămânii Mari în aşa-numita „Slujbă a Mirelui". Gândul la moarte şi Judecată spre care suntem atraşi în timpul celor 40 de zile ale Postului Mare îşi va aduce atunci roadele sale creând în credincios dispoziţia „trezviei" şi privegherii, precum şi a aşteptării fierbinţi a unirii sale cu Mirele în moarte şi înviere.

Notă despre antinomia dreptate — milă

Pomenirea „înfricoşatei Judecăţi" în Duminica Lăsatului de carne revelează o antinomie ce exprimă întreaga atitudine a omului în timpul perioadei Postului Mare. Judecata de Apoi e într-adevăr paradoxală: căci deşi prin fire e iubitor de oameni şi doreşte mântuirea tuturor[59], Dumnezeu va veni să-i osândească pe cei nevrednici la pedeapsă veşnică. Acest paradox a părut atât de insuportabil unora, încât aceştia cu refuzat să admită dogma veşniciei iadului afirmând absorbţia lui finală în Bine cu ocazia restabilirii finale (apocatastaza)[60]. Imnografii Triodului, care nu încetează să cânte iubirea de oameni (*philanthropia*) şi infinitatea Iubirii dumnezeieşti, sunt în acest punct apărătorii fideli şi stricţi ai învăţăturii ortodoxe ce stă tocmai în menţinerea acestei antinomii şi sfidări la adresa raţiunii. Ei împing chiar paradoxul până acolo încât afirmă că tocmai în manifestarea milostivirii divine va sta aspectul înfricoşător al Judecăţii:

> „Când vei şedea Judecător ca un Milostiv şi vei arăta Slava Ta cea înfricoşătoare, Hristoase, o! ce frică va fi atunci! Cuptorul arzând şi toţi temându-se de nesuferita Ta judecată"[61].

Imnografii se complac în împletirea de termeni antinomici cum sunt: „Înfricoşata Ta venire, Iubitorule de oameni..."[62]; „Judecătorule prea-

drepte, Milostive..."[63]; „Judecătorule, prin milostivirea Ta..."[64] sau: „Îndelung-răbdătorule, dreptule Judecător..."[65].

Această alternanță a celor doi poli ai Revelației condiționează toate legăturile omului cu Dumnezeu: nu poate exista vreodată dreptate fără milostenie, nici milostenie fără dreptate, cum afirma Sfântul Irineu atacându-i pe gnostici:

> „Dacă cel ce «judecă» nu este «bun», nu este Dumnezeu, căci nu există Dumnezeu fără «bunătate». Invers, dacă Dumnezeul «bun» nu «judecă», trebuie să aibă aceeași soartă ca și cel dintâi și să i se tăgăduiască numele de Dumnezeu [...]. De altfel, această «dreptate» nu este crudă, fiindcă-i premerge «bunătatea»"[66].

Întreaga istorie a lui Israel mărturisește deja această polarizare a iubirii geloase a lui Dumnezeu pentru poporul Său[67]. Potrivit dreptății Sale, El Se descoperă pe măsura faptelor și (ne)vredniciilor oamenilor: acest aspect corespunde oarecum teologiei catafatice sau afirmative. Totuși, potrivit milostivirii Sale, Dumnezeu iese din limitele pe care Și le-a fixat El Însuși pentru a Se descoperi ca iubire transcendentă, culminând în jertfa de pe Cruce[68]. În plan teologic, ca și în plan duhovnicesc, acest al doilea aspect, care corespunde teologiei apofatice, primează întotdeauna asupra afirmării unui Dumnezeu care n-ar fi decât „Ființă pură" și, prin urmare, „fără interioritate/afectivitate" (*asplanchnos* — literal „fără măruntaie"). Economia lui Hristos și „Pătimirea Celui Nepătimitor" e locul în care se condensează la extrem această antinomie și ocazia supremă prin care Dumnezeu Se descoperă ca Iubire ce depășește infinit dreptatea Sa[69].

Acest adevăr, care-și va găsi cele mai frumoase dezvoltări la Sfântul Ioan Hrisostom[70], e o componentă esențială a spiritualității Triodului. Smuls din somnul insensibilității, credinciosul își dă seama că, judecând după dreptate, povara păcatelor sale îl condamnă dinainte[71]. Dar credința sa în Hristos Cel înviat îi insuflă totuși îndrăzneala de a implora milostivirea Sa[72]. Slăvind puterea lui Hristos asupra demonilor pe Cruce, Îl roagă să aibă milă de el la a Doua Venire a Sa[73]. Dacă sufletul păcătos e un ocean tulburat de vijeliile patimilor, el știe că iubirea de oameni dumnezeiască e un abis încă și mai adânc.

> „În noianele păcatului, întru adâncul deznădăjduirii [*eis apognoseos bathe*], în furtuna gândurilor și viforul patimilor căzând, strig: Adâncule al milei [*eleous he abyssos*], ajută-mi și cu milostivirea Ta dă-mi ploaie de iertare păcatelor!"[74].

Ambianța duhovnicească a Postului Mare realizează așadar un subtil echilibru între aceste două aspecte. Prin străpungerea inimii penitentul se situează la limita însăși a deznădejdii, i se pare că mulțimea păcatelor sale întrece orice măsură, deși credința îl asigură de infinitatea Iubirii

dumnezeieşti: „Fie ca numărul păcatelor noastre să nu întreacă milostivirea Ta cea nemăsurată”[75]. Într-adevăr, afirmă Sfântul Vasile cel Mare:

> „Dacă ar fi cu putinţă să existe un capăt mulţimii îndurărilor lui Dumnezeu şi o măsură mărimii milelor Sale, atunci ar trebui să deznădăjduim comparându-le cu numărul şi mărimea păcatelor noastre. Dar dacă, cum este firesc, păcatele noastre se întâmplă să le şi măsurăm şi să le şi numărăm, în timp ce mila lui Dumnezeu e de nemăsurat şi îndurările Sale nenumărate, nu este timp de deznădejde, ci de cunoaştere a milei şi de osândă a păcatelor, a căror iertare, precum zice Scriptura, este întru sângele lui Hristos”[76].

Gândul la exemplul păcătoşilor iertaţi, cum sunt vameşul sau desfrânata din Evanghelie, dar mai cu seamă asigurarea ridicării lui Adam împreună cu Hristos la Înviere, îi îngăduie însă credinciosului să înainteze în stadionul Postului Mare nădăjduind ca la Paşte milostivirea Celui Iubitor de oameni să copleşească încă o dată dreptatea Sa. Şi chiar înainte de acest capăt, toate virtuţile la care este îndemnat în timpul Postului Mare apar drept pregătiri şi tot atâtea anticipări ale bucuriei pascale. Căci pentru imnografii noştri, ele sunt mai mult efecte ale binefacerii dumnezeieşti decât răsplătiri ale unor fapte meritorii. Conlucrarea libertăţii omeneşti e, desigur, indispensabilă şi vom avea adesea ocazia să insistăm asupra importanţei sale, dar atunci când privim viaţa duhovnicească din punctul de vedere al milostivirii dumnezeieşti, faptele noastre apar neînsemnate şi lipsite de valoare: Dumnezeu singur le poate da consistenţă şi realitate. Meditând asupra căii parcurse în timpul celor patruzeci de zile, sufletul constată în timpul „Slujbei Mirelui” că n-a îmbrăcat haina de nuntă a virtuţilor şi că, dacă n-ar fi decât dreptatea, n-ar putea să intre în cămara de nuntă spre a participa la nunta nestricăciunii. Singurul lucru pe care îl face atunci e să invoce milostivirea lui Dumnezeu pentru a fi îmbrăcat cu ea în ciuda nevredniciei sale:

> „Cămara Ta de nuntă [*ton nymphona sou*], Mântuitorule, o văd împodobită, dar îmbrăcăminte nu am ca să intru într-însa. Luminează-mi haina sufletului meu, Dătătorule de lumină, şi mă mântuieşte!”[77].

I.3

Smerenia

E greu să separăm virtuțile pe care le învață Triodul, într-atât de intim sunt unite de-a lungul derulării catehezei duhovnicești. Căința, străpungerea și smerenia au aceeași lucrare și putere, astfel încât Sfântul Ioan Scărarul le poate compara cu unirea în distincție a celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi[1]. Pentru comoditatea expunerii le vom împărți în trei capitole distincte, cu riscul de a neglija întrepătrunderea lor, asupra căreia insistă numeroase tropare.

Smerenie și mândrie la începutul Triodului

În această perioadă ce rezumă toate etapele vieții duhovnicești, smerenia se prezintă succesiv sub trei aspecte: în deschiderea Triodului, ea este evocată de Duminica Vameșului și Fariseului; în timpul Postului Mare, este legată de celelalte virtuți de către numeroase tropare, dar mai cu seamă de evocarea parabolei vameșului și fariseului în timpul Săptămânii a IV-a[2]; în timpul Săptămânii Mari, este înfățișată plecând de la temeiul ei hristologic, smerenia lui Hristos în Patima Sa. Acestor trei aspecte le corespund trei etape ale urcușului duhovnicesc, smerenia însoțind pe credincios de la începutul alergării sale și până la capătul ei. Ea este temelia virtuților pe care va trebui să le sporească în timpul Postului Mare, dar și încununarea supremă în clipa în care se va îmbrăca în Hristos pentru a se cufunda cu El în kenoza Patimii Sale.

Aceste două sau trei trepte ale smereniei Părinții le opun în general celor trei trepte corespunzătoare ale mândriei. Disprețuirii aproapelui îi corespunde smerenia omului care se așează de bunăvoie mai prejos decât toți, în timp ce disprețului față de Dumnezeu i se opune treapta mai înaltă a smereniei în care omul atribuie lui Dumnezeu toate virtuțile sale[3]. Explicând în sinaxarul său de ce anume începe Triodul cu evocarea fariseului și a vameșului, patriarhul Calist afirmă că smerenia trebuie să fie

cea dintâi dintre virtuți, fiindcă ea este remediul celei dintâi patimi: mândria[4]. Căci prin mândrie a căzut Lucifer din slava sa[5] și Adam a călcat porunca lui Dumnezeu[6].

Smerenia, temei al vieții duhovnicești

„Așa cum rădăcina tuturor relelor e mândria, tot așa, pricina tuturor celor bune e smerenia", învăța avva Evagrie[7]. Smerenia este semnul distinctiv al creștinismului[8] și virtutea indispensabilă întregii vieți duhovnicești. Fără ea e cu neputință să ne mântuim[9], nu putem nici măcar să făptuim poruncile ori să facem un bine oarecare[10]. Fiică a gândului la moarte, Hristos Însuși desemnează smerenia drept temelie și obârșie a zidirii omului lăuntric[11]. „Maică a tuturor virtuților"[12], ea este cea dintâi pe care începătorul trebuie să se sârguiască să o practice cu scrupulozitate:

> „Înainte de toate avem nevoie de smerenie și trebuie să fim gata să spunem: «Iartă-mă!» pentru orice cuvânt pe care-l auzim, căci prin smerenie se nimicesc toate răutățile vrăjmașului și potrivnicului nostru"[13].

Era, prin urmare, necesar ca perioada pregătitoare a Postului Mare să se deschidă cu îndemnul de a imita smerenia vameșului. Pentru ca, solid întemeiat pe această virtute, credinciosul să poată face din ostenelile sale ascetice o jertfă bine-plăcută lui Dumnezeu.

„Trufia golește tot binele, smerenia surpă tot răul"[14], căci e un leac puternic al mântuirii[15]. Din ceața patimilor ea îl face pe om să urce piscul virtuților[16]. Pentru Sfântul Ioan Scărarul, chiar dacă n-ar fi însoțită de alte fapte, ea ar fi de ajuns pentru a-l face pe om să urce la cer, fiindcă mândria l-a făcut pe Lucifer să cadă de aici[17]. Această putere a smereniei e deosebit de eficace împotriva demonilor, care, fiind duhuri pure, îi întrec pe monahi în ostenelile ascetice, dar sunt întotdeauna biruiți de smerenie[18], smerenia fiind singura virtute pe care nu o pot imita[19].

Smerenia este cea dintâi virtute dezvoltată de Triod fiindcă e însăși condiția fără de care nu putem dobândi căința (*metanoia*)[20] și câștiga, prin urmare, iertarea păcatelor:

> „Căci milostivirea urmează smereniei, așa cum umbra urmează trupului"[21].

Potrivit aceluiași Isaac Sirul, această virtute e și obârșia ascezei: „Înfrânarea și concentrarea urmează smereniei"[22]. De aceea, ea trebuie pusă înaintea ochilor candidaților la luptă, înainte ca ei să intre în arena Postului Mare.

Dacă Adam ar fi primit să se smerească și să se căiască recunoscându-și păcatul, n-ar fi fost scos afară din rai, ne asigură avva Dorotei

din Gaza[23]. Întreaga viaţă duhovnicească trebuie să înceapă, aşadar, prin unirea acestor două virtuţi: coborând în el însuşi pentru a regăsi aici pe Adam şi a-l restaura în integritatea sa, ascetul va putea dobândi smerenia prin aducerea-aminte şi gândul la păcatele sale, revenind astfel în rai la sfârşitul Postului Mare[24].

> „Uitarea greşelilor e lucrul mândriei, dar aducerea-aminte a lor e călăuza spre smerenie"[25].

Pentru autorii Triodului, ca şi pentru toţi Părinţii, smerenia e virtutea „prin care ne putem cunoaşte prin noi înşine şi putem izgoni înfumurarea deşartă a trufiei"[26]. Invers, prin cunoaşterea de sine ajungem la smerenie:

> „Fericit omul care-şi cunoaşte slăbiciunea, căci această cunoaştere se va face pentru el temelie, rădăcină şi obârşie a tot binele [...]. Dar cel care nu-şi cunoaşte neputinţa alungă smerenia. Şi alungând-o pe aceasta, e alungat din desăvârşire, iar alungat de aceasta se înspăimântă întotdeauna"[27].

Smerenia, cunoaştere de sine şi cunoaştere a lui Dumnezeu

Prin smerenie creştinul îşi măsoară propria neputinţă cu infinitatea dumnezeiască. Pe cât înaintează în cunoaşterea de sine, pe atât progresează în cunoaşterea lui Dumnezeu[28]. Prima treaptă a smereniei, înfăţişată în Triod de exemplul vameşului, e o transpunere creştină a adagiului antic „Cunoaşte-te pe tine însuţi". Viaţa duhovnicească apare astfel ca o *gnoză* autentică, care se întemeiază nu numai pe puterile minţii şi nu urmăreşte să şteargă distincţia esenţială dintre Creator şi creatură, ci, din contră, e întemeiată pe simţul „măsurii"[29], adică pe recunoaşterea şi mărturisirea mizeriei sale duhovniceşti, a păcatului şi a absenţei virtuţii. Smerenia vameşului stă în faptul că el se arată înaintea lui Dumnezeu *aşa cum este*, în recunoaşterea faptului că, nedesăvârşit prin fire ca şi creatură, el a extins de bunăvoie încă şi mai mult distanţa „infinită" care îl separă de Creatorul său. Ea constă şi în implorarea cu lacrimi a milostivirii dumnezeieşti, ca să umple acest adânc şi să-i dea iertarea greşelilor[30].

Pentru credinciosul care, angajat pe calea Postului Mare, a dărâmat zidurile eului său pentru a atinge o conştiinţă ce îmbrăţişează întreaga natură umană, smerenia va consta din faptul de a se recunoaşte foarte precis drept *cel mai mare dintre păcătoşi*[31]. Astfel, după ce i-a enumerat pe toţi păcătoşii Vechiului şi Noului Testament, sufletul recunoaşte la sfârşitul Canonului Mare că i-a întrecut în ticăloşie păcătuind mai mult decât întreaga natură umană. Singura cale de mântuire care îi mai rămâne e de a implora milostivirea în ziua Judecăţii[32].

„N-a fost în viaţă păcat, nici faptă, nici răutate, pe care să nu le fi săvârşit eu, Mântuitorule, cu mintea şi cu cuvântul, cu voinţa şi cu gândul [*kata noun*], cu ştiinţa şi cu fapta păcătuind ca nimeni altul odinioară”[33].

Păcătosul se recunoaşte drept cel mai mare dintre păcătoşi pentru faptul de a fi încălcat *în chip conştient, iar nu din neştiinţă* legea iubirii[34]. Imnografii insistă mult asupra acestei dimensiuni a smereniei ca simţ al responsabilităţii universale a fiecăruia[35], îndemnându-i astfel pe credincioşi spre unul din aspectele cele mai profunde ale spiritualităţii creştine. Cu cât sfinţii sunt mai luminaţi de har, cu atât se socotesc mai păcătoşi şi se smeresc şi, invers, cu cât coboară în adâncul smereniei cu atât sunt mai luminaţi[36].

Monahul găseşte calea înălţării aşezându-se mai prejos decât toţi, chiar şi decât făpturile necuvântătoare[37]: „Fericit monahul care se socoteşte gunoiul tuturor”, spunea avva Evagrie[38]. Triodul aplică această învăţătură aparent şocantă îndemnându-i neîncetat pe credincioşi să recunoască dimensiunea universală a păcatelor lor personale. Melozii noştri rămân însă discreţi în ce priveşte rolul harului. Ei nu precizează că smerenia creşte pe măsura contemplaţiei şi că arsura păcatului sporeşte pe măsura luminării. Această tăcere prudentă să poată fi oare pusă pe seama caracterului „practic” al Triodului? Într-adevăr, aici e vorba mai puţin de o învăţătură teoretică, cât de faptul de a-i face pe credincioşi să înainteze în această virtute înfăţişându-le în acelaşi timp adâncimile ei, cât şi riscurile amăgirii pe care le cuprinde.

Smerenia e singura cale care duce la contemplaţie. Intrând în sine însuşi pentru a se recunoaşte cel dintâi dintre păcătoşi, monahul găseşte, aşadar, în mod paradoxal „calea înălţării”[39], scara înălţată spre cer:

„Slujindu-se de smerenie ca de o scară, vameşul s-a ridicat la înălţimea cerurilor; în timp ce fariseul, cu putreda uşurime a trufiei înălţându-se, s-a coborât în adâncul iadului”[40].

Imagine al cărei ecou se regăseşte în acest faimos citat din Sfântul Isaac Sirul:

„Sârguieşte-te să intri în cămara ta dinăuntru şi vei vedea cămara cerească, căci una şi aceeaşi uşă deschide contemplarea amândurora. Scara Împărăţiei e ascunsă înăuntrul tău, în sufletul tău. Spală-te, aşadar, de păcat şi vei descoperi treptele pe care să urci”[41].

Ca şi de orice realitate duhovnicească, de acest paradox al smereniei nu putem da seama decât prin expresii antinomice ca, de exemplu, „smerenia făcătoare de înălţare” (*hypsopoion tapeinosis*)[42]. Imnografii Triodului se străduiesc îndeosebi să dezvolte acest simbolism geometric al smereniei potrivit cuvântului lui Hristos: „Tot cel ce se va înălţa pe sine se va smeri, dar cel ce se smereşte pe sine se va înălţa”[43]. Căci, potrivit

Sfântului Grigorie al Nyssei, în timp ce mândria e „un urcuş în jos”, smerenia e, invers, „o pogorâre spre înălţimi”[44].

În alternanţa acestor două momente, pogorârea (sensul „descendent”) trebuie să preceadă urcuşului (sensului „ascendent”). Fariseul din parabolă a fost respins de Dumnezeu fiindcă, trufindu-se cu faptele sale, a inversat sensul alternanţei; în timp ce vameşul a fost înălţat pentru că mai întâi s-a pogorât[45]. Smerenia unuia l-a condus până pe culmea virtuţii, în timp ce trufia celuilalt l-a făcut să cadă din ea[46].

Vameşul şi fariseul în Triod

Parabola vameşului şi fariseului îşi dobândeşte întreaga valoare în economia duhovnicească a Triodului. Aşezată la intrarea în Postul Mare, ea îl previne pe credincios împotriva slavei deşarte la care l-ar putea expune eforturile sale ascetice. Ca întreaga cateheză imnografică, învăţătura despre smerenie are funcţia esenţială de a echilibra regulile postului şi ascezei pe care le prevede *typikon*-ul, punând în evidenţă dimensiunea lor duhovnicească. Fiindcă fariseul era într-adevăr un drept care postea două zile pe săptămână şi păzea Legea aşa cum un creştin zelos ar putea păzi cu stricteţe regulile *typikon*-ului, dar s-a îngâmfat cu slavă deşartă slăvindu-se cu faptele sale[47] şi judecând pe aproapele său: vameşul[48]. Aceasta e atitudinea de care trebuie să fugim încă de la începutul parcursului ascetic[49] pentru a putea primi răsplătirile duhovniceşti ale virtuţilor pe care le vom fi practicat în timpul Postului Mare: ele trebuie ţinute ascunse în inimă[50] evitând cu toată atenţia judecarea aproapelui[51]. Slava deşartă şi corolarul ei, maimuţăreala virtuţii prin ostentaţie, sunt două patimi care-l pândesc pe ascet la începutul şi sfârşitul cursei sale[52]. Comentând această parabolă, imnografii urmau o învăţătură comună vechii tradiţii monahale. Un părinte al monahilor, avva Evagrie, afirma, de exemplu:

> „Păzeşte-te ca diavolul să nu te surprindă prin laude ca să te înalţe în ochii tăi pentru ca să te facă să te trufeşti cu virtuţile tale, ca şi fariseul; ci loveşte-te pe tine însuţi ca vameşul, bate-te în piept spunând: Dumnezeule, milostiveşte-Te de mine păcătosul!”[53].

Desigur, după învăţătura Părinţilor, dată fiind legătura intimă între suflet şi trup, prin post şi asceză ajungem la smerenie[54]. Smerindu-şi trupul prin privarea de alimente, credinciosul îşi va putea abate sufletul, pe parcursul celor patruzeci de zile ale Postului Mare, de la atracţia plăcerilor, făcându-l astfel să coboare în adâncul smereniei[55]. Dar fariseul nu postea „cum se cuvine”, căci dacă vrem să străbatem cu folos Postul Mare, trebuie „să învăţăm *legile postului*”[56] şi să ne omorâm trupul „cu ştiinţă” şi

discernământ[57], amestecând smerenia în toate virtuțile: „Leagă de înfrânare smerenia, fără de care cea dintâi se va afla nefolositoare”[58]. Căci smerenia e superioară ascezei şi postului[59], aşa cum virtuțile sufletului sunt superioare virtuților trupului!

„Până când nu se smereşte — spune Sfântul Isaac Sirul —, omul nu primeşte răsplata faptelor sale. Răsplata nu se dă prin fapte, ci prin smerenie”[60].

Toate virtuțile cântate de Triod sunt, aşadar, supuse dispoziției lăuntrice a smereniei celui ce le practică. Şi, de-a lungul Postului Mare, acesta va trebui să-şi aducă aminte exemplul vameşului şi fariseului. Prin meditația continuă la această parabolă în mintea sa (*nous*), el va putea ajunge la străpungere, adică la o inimă înfrântă şi smerită care singură va putea aduce jertfa bine-plăcută lui Dumnezeu (*Ps* 50, 19)[61]. Faptul că evocarea acestei parabole e prezentă în idiomelele Săptămânii a IV-a din Postul Mare nu e un simplu vestigiu al structurii primare a Triodului; ea aduce aminte de necesitatea vigilenței şi perseverării în fuga de slava deşartă a fariseului şi în imitarea smereniei vameşului. Căci dreptul trebuie să fie din ce în ce mai atent să nu se slăvească pe sine atribuindu-şi lui însuşi virtuțile. „Conştiința păcătosului îl obligă la smerenie, în timp ce simțământul faptelor sale bune îl înalță pe cel drept”, spunea Sfântul Ioan Hrisostom[62].

Nu numai la început, ci în toată perioada Triodului, ascetul trebuie, prin urmare, să învețe să imite smerenia vameşului[63].

„Să nu ne rugăm, fraților, ca fariseul [*pharisaikos*], căci cel ce se înalță pe sine se va smeri; ci să ne smerim înaintea lui Dumnezeu ca vameşul [*telonikos*], prin postire, strigând: Dumnezeule, milostiveşte-Te spre noi, păcătoşii!”[64].

Această rugăciune a vameşului (*Lc* 18, 13) unită cu rugăciunea celor doi orbi (*Mt* 9, 27) sub forma: „Dumnezeule, milostiveşte-Te spre mine păcătosul şi mă miluieşte!” (*ho Theos hilastheti moi to amartolo kai eleeson me*) se va repeta de douăsprezece ori în toate slujbele Postului Mare odată cu metaniile mici ce însoțesc rugăciunea Sfântului Efrem Sirul[65]. Mai mult, ea este, după cum se ştie, modelul „rugăciunii lui Iisus”[66] şi de aceea respirația monahului trebuie legată în permanență de ea de-a lungul întregului „Post Mare al vieții sale”.

Începutul smereniei şi al căinței adevărate stă în recunoaşterea deşertăciunii proprii, în voința de a ne asemăna fariseului şi de a implora pe Hristos să ne dea, în milostivirea Sa, smerenia vameşului[67]. În timpul Postului Mare trebuie să fugim de glasul trufaş şi de mulțimea cuvintelor unuia şi să imităm străpungerea şi rugăciunea tăcută a celuilalt[68], trebuie să evităm suficiența fariseului şi să imităm smerenia şi mărturisirea va-

meşului[69], trebuie să ne aducem aminte numai de păcatele noastre pentru a nu judeca pe aproapele[70] şi să ne rugăm cu străpungere pentru a nu scoate deşertăciune din virtuţile noastre[71]. În definitiv, va trebui să imităm sau mai degrabă să ne rugăm ca să dobândim virtuţile *atât ale unuia, cât şi ale celuilalt*[72]:

„Să ne sârguim a imita [*mimeisthai*] virtuţile fariseului şi a râvni cu aprindere [*zeloun*] smerenia vameşului; urând ceea ce este nepotrivit de la amândoi, adică lipsa de minte a unuia şi întinăciunea păcatelor celuilalt"[73].

Smerenia cea mai înaltă: imitarea smereniei lui Hristos

Această primă smerenie reprezintă întâiul şi poate cel mai preţios dintre darurile Duhului Sfânt şi temelia realizării celui de al „doilea Botez"[74]. Dar aceasta nu este decât calea ce duce la adevărata smerenie ce se identifică cu piscul vieţii duhovniceşti şi al luminării[75]. Această smerenie superioară e negrăită şi dumnezeiască. Numai cine a avut experienţa ei poate vorbi despre ea[76]. Sfântul Ioan Scărarul o compară cu „cerul"[77] şi o numeşte „poartă a Împărăţiei"[78] şi „a nepătimirii"[79]. Prin această smerenie ajungem la cunoaşterea intimă a lui Dumnezeu şi la îndumnezeire. Ea este „pecetea Duhului" pusă pe „înscrisul de slobozenie" al omului[80]. Ea constă din a ne recunoaşte în întregime în Dumnezeu, din a-I atribui toate, pentru ca numai El întreg să se găsească în om[81]. Ea se dă ca un har şi ca plinătatea darului Duhului Sfânt numai celor desăvârşiţi[82]. Căci ea este „Smerenia dumnezeiască" şi „haina Dumnezeirii"[83]. Fiindcă Dumnezeu Însuşi e nesfârşit de smerit: „Sunt blând şi smerit cu inima" (*Mt* 11, 29), spunea Hristos, desemnând astfel o însuşire a firii dumnezeieşti pe care a descoperit-o prin Întruparea Sa.

Această cunună a virtuţilor este, aşadar, smerenia lui Hristos Însuşi şi la ea nu vom putea ajunge decât trăind în El şi urmându-L în toate etapele Economiei Sale. Adesea menţionată începând cu Duminica Vameşului şi Fariseului, această dimensiune hristologică a smereniei e dezvoltată mai cu seamă în timpul Săptămânii Mari. În timpul Postului Mare, credinciosul a fost înălţat virtual de întâia virtute până pe culmea „făptuirii" pentru a se învrednici să se împărtăşească pe deplin de Pătimire şi Înviere şi a fi astfel iniţiat în smerenia dumnezeiască.

Smerenia lui Hristos a fost descoperită de Întruparea Sa, de kenoza Lui, care devine astfel modelul întregii smerenii creştine[84]:

„Arătat-a Cuvântul smerenia a fi calea cea mai bună a înălţării, smerindu-se până la chipul cel de rob; pe care imitând-o [*ekmimoumenos*] fiecare, smerindu-se se înalţă"[85].

Întreaga Economie nu e, de altfel, decât o arătare a smereniei Sale. După ce a declanşat o mişcare de „pogorâre" prin Întrupare, Hristos împlineşte toate pogorându-Se până la limita acestei umilinţe: moartea Dumnezeului-om. Comemorarea spălării picioarelor în Joia Mare e prilejul de a evidenţia măreţia smereniei şi a iubirii dumnezeieşti faţă de om arătate de Hristos Care S-a plecat în faţa ucenicilor Săi pentru a le spăla picioarele[86].

„Arătat-a ucenicilor Stăpânul pildă de smerenie [*tapeinoseos typon*]; căci Cel ce îmbracă cerul cu nori S-a încins cu ştergarul şi Şi-a plecat genunchii pentru a spăla picioarele slugilor, Cel în a Cărui mână e suflarea tuturor celor ce sunt"[87].

În acest fel El i-a îndemnat să practice o smerenie asemănătoare unii faţă de alţii şi i-a învăţat „cum să alerge pe calea cea dumnezeiască"[88] pentru a vesti Evanghelia[89]. Pentru Sfântul Ioan Scărarul, acest episod arată că prin smerenia trupească ajungem la smerenia sufletului şi prin „făptuire" ajungem la smerenia supremă a lui Hristos-Dumnezeu[90].

„Către dumnezeiască înălţare suindu-ne pe noi pururea, Mântuitorul şi Stăpânul a arătat smerenia făcătoare de înălţime [*hypsopoion edeixe tapeinosin*]; că a spălat cu mâinile Sale picioarele ucenicilor"[91].

Limita smereniei lui Hristos şi modelul ultim al smereniei creştine au fost dezvăluite însă pe Cruce de moartea Sa:

„Covârşirea [*he hyperbole*] smereniei Tale, Hristoase Dumnezeule, a surpat pe Cruce trufia demonică"[92].

În adâncul kenozei lui Dumnezeu şi în actualizarea ei morală omul găseşte „axa" plecând de la care se realizează „răsturnarea polilor" şi se deschide calea spre înălţime: asemănarea cu Dumnezeu prin împărtăşirea de smerenia lui Hristos.

„Să râvnim cu aprindere purtările [*tropous*] lui Hristos Mântuitorul şi smereniei Lui, noi cei ce dorim a dobândi sălaşul bucuriei celei fără de sfârşit, sălăşluindu-ne în pământul celor vii"[93].

În fond, culmea vieţii duhovniceşti, dobândirea acestei smerenii dumnezeieşti, constă în faptul de a ne găsi oarecum tot timpul la sfârşitul Postului Mare, din a trăi în toate zilele Crucea şi Patima lui Hristos, pentru a-L însoţi în mişcarea ascendentă a Învierii Lui şi a descoperi atunci experimental, în lumina Paştelui, că smerenia e o însuşire a Firii dumnezeieşti şi mişcarea naturală a Iubirii.

I.4

Pocăința

Aşa cum am văzut vorbind despre tema celui de al „doilea Botez", viaţa monahală şi, prin extensiune, întreaga viaţă duhovnicească se desfăşoară sub semnul pocăinţei (*metanoia*). Cărţile liturgice atestă pe larg importanţa acestei virtuţi[1]. Până într-acolo încât am putea aproape spune că întreg cultul bizantin (mai cu seamă odată cu predominarea influenţei monahale) se scaldă într-o ambianţă penitenţială. Culme a spiritualităţii liturgice, Triodul e consacrat el însuşi aproape în totalitate acestei virtuţi. Nici o altă carte liturgică nu acordă temei căinţei un loc atât de mare şi nu o dezvoltă cu o diversitate atât de bogată[2]. Încă de la originile sale, perioada Postului Mare a fost asociată cu căinţa[3], nu numai din pricina pregătirii în vederea Botezului, dar şi din pricina penitenţelor publice care în Biserica primară aveau loc în timpul Postului Mare. La începutul Postului Mare păcătoşii publici erau trimişi în pridvorul bisericii după gravitatea păcatelor lor, iar în Joia Mare avea loc ceremonia reconcilierii penitenţilor şi a întoarcerii lor printre credincioşi, pecetea întoarcerii lor în Biserică fiind participarea la Euharistie[4]. Întoarcerea fiecăruia din penitenţii ferventi care s-a recunoscut exclus de la fericire era marcată de Cuminecătura solemnă din Duminica Paştelui.

Centralitatea pocăinţei în Triod

Pentru imnografii bizantini, Postul Mare e înainte de toate „vremea pocăinţei" (*ho kairos tes metanoias*)[5]. Această expresie revine extrem de frecvent în Triod exprimând o adevărată teologie a „timpului favorabil" (*2 Co* 6, 2). Căinţa e atât de intim unită cu postul şi asceza, încât expresiile „vremea pocăinţei", „vremea înfrânării" (*kairos tes enkrateias*) sau „vremea postului" (*chronos tes nesteias*) sunt echivalente[6].

Metanoia sau pocăinţa e inima spiritualităţii Triodului, fiindcă ea este „împărăteasa virtuţilor"[7]. Fără această suverană, nici o altă faptă nu poate

fi săvârşită[8]: ea este indispensabilă mântuirii fiindcă naşte toate celelalte virtuţi[9]. Intrarea în perioada Postului Mare corespunde deschiderii „uşilor pocăinţei”[10], care ne deschid din nou intrarea în raiul ale cărui porţi au fost închise de neascultarea lui Adam[11], şi închid „intrarea patimilor” în suflet[12].

Pentru Sfântul Isaac Sirul, căinţa este „uşa milostivirii”[13]. Ea este un „leac al mântuirii”[14] dăruit cu milostivire de Hristos-Doctorul ce tămăduieşte sufletul de rănile pe care i le fac patimile. Dar ea este şi un „iad de bunăvoie”[15] pe care fiecare trebuie să se sârguiască să şi-l aplice încă de aici ca un fier încins pe rană pentru a scăpa de arsura fără de sfârşit care-i aşteaptă pe cei ce nu se vor pocăi. Din acest foc se naşte încă în această viaţă „focul rugăciunii”[16] care mistuie toate grijile şi legăturile materiale pentru a învia sufletul la o viaţă duhovnicească. Spiritualitatea ortodoxă ignoră caracterul exclusiv „sumbru” al căinţei, şi o face să apară mai degrabă drept o „virtute divino-umană”. Pedeapsa conştiinţei, „deznădejdea de bunăvoie” de orice mângâiere[17] nu este numai negativă, ea este şi factorul concentrării minţii (*nous*) risipite de patimi[18] şi al învierii sale în lumina Paştelui duhovnicesc. Astfel, în Triod metanoia devine sinonimă cu învierea şi restaurarea vocaţiei divine a făpturii umane:

> „Miluieşte-mă pe mine cel ce am păcătuit, Mântuitorule, scoală-mi mintea spre întoarcere [*diegeiron mou ton noun pros epistrophen*], primeşte-mă pe mine cel ce mă pocăiesc; miluieşte-mă pe mine cel ce Te strig: Greşit-am Ţie, mântuieşte-mă! Nelegiuit-am, miluieşte-mă!”[19].

Sârguindu-se în timpul Postului Mare să învie din păcat[20], monahul anticipează Învierea lui Hristos care va deveni şi obârşia învierii sale în ziua Paştelui, dacă pocăinţa sa a fost adâncă şi sinceră. Metanoia e trofeul învierii şi semnul distinctiv al noii naşteri spre viaţa fără de sfârşit[21]. Ea se identifică chiar cu această înnoire[22] sau, mai degrabă, cu această „a doua naştere”[23]. Căci, aşa cum am văzut în introducere, ea este o întoarcere la harul Botezului[24] şi, potrivit Sfântului Ioan Hrisostom, poate chiar „schimba firea făpturilor”[25].

Etapele întoarcerii la Dumnezeu

Bogăţia termenului „metanoia”, care nu poate fi tradus cu adevărat nici de „căinţă”, nici de „pocăinţă”, a fost subliniată adesea. Fiindcă el exprimă întoarcerea totală a făpturii ce revine la Dumnezeu şi sintetizează un ansamblu de atitudini sau secvenţe succesive. *Conştientizarea* stării sale de păcătos îl conduce pe creştin să facă o primă mişcare de concentrare sau de *întoarcere la sine*, ducându-l apoi la convertire sau *întoarcere la Dumnezeu* (ce constituie propriu-zis căinţa) pecetluită apoi de *mărtu-*

risirea păcatului său. Capătul acestui parcurs e iertarea dumnezeiască acordată în schimbul mărturisirii care dă metanoiei caracterul său vesel şi restaurează pe credincios în demnitatea iniţială a lui Adam.

Această învăţătură despre pocăinţă străbate cea mai mare parte a imnologiei Triodului, dar articulaţiile ei apar deosebit de clare în legătură cu parabola fiului risipitor. Pentru mai multă claritate ne vom limita şi noi la exegeza acestei parabole.

Începând din a doua duminică a perioadei pregătitoare, fiecare din candidaţii la luminare trebuie să se identifice duhovniceşte cu fiul risipitor[26] spre a parcurge personal etapele întoarcerii acestuia la Tatăl în timpul Postului Mare, care astfel poate fi privit drept o amplă dramatizare a acestei parabole.

Temeiul căinţei, ne-au arătat capitolele anterioare[27], stă în recunoaşterea păcătoşeniei, adică a faptului că ne-am depărtat de Tatăl ceresc şi de starea naturală a lui Adam.

> „Bunule Părinte, depărtatu-m-am de la Tine, dar nu mă părăsi, nici nu mă arăta netrebnic Împărăţiei Tale. Vrăjmaşul cel cu totul viclean m-a dezbrăcat şi mi-a luat bogăţia; darurile cele sufleteşti le-am risipit ca un desfrânat...”[28].

Întrucât conştiinţa e o părticică dumnezeiască aşezată în om[29] ca o „lege naturală”[30] pentru a discerne binele de rău, înainte de a declanşa mişcarea întoarcerii sale, păcătosul trebuie înainte de toate să treacă prin faţa tribunalului propriei sale conştiinţe.

> „De aici m-am judecat, de aici am fost osândit, eu ticălosul, adică de cugetul meu, decât care nimic nu este în lume mai aspru”[31].

Dobândind conştiinţa stării sale de păcătoşenie, fiul risipitor îşi aducea aminte de bunurile şi de fericirea de care se bucura la tatăl său, iar situaţia sa nenorocită de paznic de porci într-un pământ străin îi apărea cu atât mai dureroasă, cu cât îşi aducea aminte cu nostalgie de patria sa, raiul.

Păcatul e un exil din rai adică din intimitatea cu Dumnezeu, dar şi un exil al omului afară din el însuşi. Astfel, Duminicile Fiului Risipitor şi ale Izgonirii din rai îndeamnă pe fiecare credincios să-şi dea seama, înainte de a intra în Postul Mare, de propria depărtare de fericire şi de exilul său în „pământul patimilor”. La Utrenia ultimelor două duminici ale perioadei pregătitoare, după cântarea celor doi psalmi de jubilaţie ai polieleului (*Ps* 134–135), se adaugă *Psalmul 136:* „La râul Babilonului, acolo am şezut şi am plâns, când mi-am adus aminte de Sion...” cântat pe un ton tânguitor[32]. Acesta psalm cântat de iudei în timpul exilului lor de 70 de ani la Babilon exprimă de acum înainte sentimentul de tristă nostalgie pe care-l încearcă de la intrarea în Triod orice fiu risipitor aducându-şi aminte de raiul din care s-a exilat de bunăvoie.

Dobândind conştiinţa îndepărtării sale de patria cerească, sufletul constată că e cu totul lipsit de virtuţi[33] şi se apropie de deznădejdea totală, nemaiştiind nici măcar cum să înceapă să-şi plângă multele sale păcate:

„Cum voi plânge acum căderea mea? Ce început voi pune mântuirii mele, eu, cel ce în desfrânări am vieţuit, Îndurate?”[34].

După ce am dobândit conştiinţa păcatului şi am parcurs prima etapă a mişcării convertirii, începutul căinţei propriu-zise e *întoarcerea* credinciosului la *el însuşi*, convertirea spre el însuşi. Triodul ne îndeamnă să „intrăm în cămara sufletului”[35], căci perioada Postului Mare e un moment deosebit de favorabil pentru a putea în sfârşit să ne „întoarcem la noi înşine”, să ne desprindem de amăgirile lumii, să ne eliberăm de replierea egoistă pe un eu exacerbat, pentru a ajunge să ne cunoaştem pe noi înşine prin post, asceză şi smerenie[36].

„De îndată ce omul se retrage dintre oameni — spune Sfântul Isaac Sirul — şi se concentrează în el însuşi, mişcările căinţei se vor înfăţişa de la sine în mintea sa”[37]. Întoarcerea la sine constituie deja asigurarea întoarcerii la Dumnezeu în lacrimile căinţei şi nădejdea învierii. Concentrându-se asupra lui însuşi pentru a sonda aici profunzimea păcatului său şi a regăsi adevărata realitate a fiinţei sale, credinciosul realizează deja scopul principal al metanoiei: el îşi întoarce inima şi, printr-o schimbare radicală a vizunii sale despre lume, revine în sine însuşi, lăsând risipirea în multiplicitatea ce caracterizează patimile[38]. El regăseşte dinamismul originar al firii sale pentru a declanşa faza activă a căinţei: întoarcerea sau convertirea.

De îndată ce şi-a dat seama de starea sa de exil şi a întrevăzut posibilitatea întoarcerii la tatăl său, fiul risipitor a părăsit spontan păcatul şi patimile simbolizate de hrana porcilor[39]. Tot astfel, intrarea pe calea căinţei e şi ea marcată de o indispensabilă renunţare la păcat[40], aşa cum începutul vieţii monahale e marcat de renunţarea la lumea patimilor[41].

Odată intrat în sine însuşi şi păcatul fiind părăsit, penitentul trebuie să-şi aşeze raţiunea judecător al faptelor sale[42]. „Începutul mântuirii e osândirea de noi înşine”, spunea avva Evagrie[43]. Într-adevăr, câtă vreme refuzăm să ne învinuim pe noi înşine şi încercăm să ne justificăm, e cu neputinţă să dobândim căinţa.

Această manie a „autojustificării”, fiică a mândriei, perpetuează atitudinea protopărinţilor noştri după ce au călcat porunca lui Dumnezeu. Greşeala n-a atras după sine o pedeapsă imediată, ci Dumnezeu i-a propus lui Adam să se căiască recunoscându-şi responsabilitatea în păcatul pe care tocmai îl săvârşise. Dar Adam a refuzat propunerea făcută de Cel Milostiv, şi-a tăgăduit libertatea, încercând să scape de mărturisirea lui şi transferând asupra Evei întreaga responsabilitate a păcatului lor comun. La rândul ei, Eva l-a învinuit pe şarpe şi n-a consimţit să spună: „Iartă-mă!”[44].

Justificându-se astfel neîncetat şi transferând asupra altora responsabilitatea faptelor lor libere, oamenii îşi interzic intrarea pe calea duhovnicească şi-şi închid întoarcerea la desfătările raiului. Ca să se deschidă din nou aceste uşi închise de trufie şi neascultare şi să fie primită întoarcerea, e aşadar absolut indispensabil să legăm de părăsirea păcatului cu fapta *mărturisirea* lui, aşa cum a făcut-o fiul risipitor care a strigat: „Am păcătuit!”, întorcându-se spre Tatăl[45]. Adevăratul penitent n-are de altfel nevoie de nici un acuzator, pentru că se face pe sine însuşi propriul său judecător[46] pentru a scăpa de osânda viitoare[47]:

„Întoarce-te, pocăieşte-te, descoperă cele ascunse, spune lui Dumnezeu Celui ce ştie toate: «Tu ştii cele ascunse ale mele, Mântuitorul meu!» şi cântă ca David: «Miluieşte-mă după mila Ta» [*Ps* 50, 1]”[48].

Numai mărturisirea (*exomologesis*) face căinţa efectivă, dar efectul ei e direct proporţional cu ruşinea, însoţitoare necesară a căinţei şi pedeapsă ce anticipează şi eliberează de pedeapsa veşnică pe cel ce se căieşte sincer[49]. Mărturisirea e atât de centrală în spiritualitatea monahală încât termenul *exomologesis* va ajunge să însemne puţin câte puţin nu numai mărturisirea ca Sfântă Taină, ci şi exerciţiul permanent al dezvăluirii gândurilor celor mai intime unui părinte duhovnicesc[50]. În mănăstiri ca Studiu, în fiecare zi la Utrenie, spre oda a 4-a a canonului, Sfântul Teodor se aşeza într-un colţ retras al bisericii şi primea mărturisirea fiecăruia din monahii săi[51].

„Mărturisirea lucrează adevărata naştere duhovnicească, prin ea se face adevărata supunere, prin ea ne asigurăm o cale fără griji, dulceaţa rugăciunii, progresul, urcuşul neîncetat şi, în cele din urmă, îndumnezeirea”[52].

De mărturisire Triodul recomandă să legăm rugăciunea şi implorarea milostivirii dumnezeieşti. Sufletul penitent care-şi mărturiseşte păcatul trebuie să o facă întotdeauna strigând: „Miluieşte-mă!”[53], fiindcă iertarea e rodul milostivirii, iar nu al căinţei, care rămâne întotdeauna insuficientă.

„Înaintea Ta cad, Iisuse: «Greşit-am Ţie, milostiveşte-Te spre mine!» Ridică de la mine lanţul cel greu al păcatului şi, ca un Îndurat, dă-mi lacrimi de străpungere!”[54].

Schimbarea conduitei, a conştiinţei sale, a sensului şi a faptelor sale spre lucrurile bune mai înalte[55], îl face pe om să implore iertarea lui Dumnezeu[56]. Mai întâi el trebuie să iasă de bunăvoie de sub stăpânirea păcatului şi să înceapă mişcarea de întoarcere spre patria sa pentru a dobândi iertarea şi a fi restaurat în legea firii (*kata physin*)[57].

Cu concizia şi fidelitatea sa obişnuită faţă de învăţătura tradiţiei, Sfântul Ioan Damaschinul defineşte această dimensiune „sinergică” a metanoiei

drept: „o întoarcere prin asceză şi osteneli de la ceea ce este potrivnic firii la ceea ce este potrivit firii, de la diavol la Dumnezeu”[58].

Prin urmare, metanoia e o întoarcere, o trecere de la întuneric la lumină şi o anticipare a Paştelui lui Hristos care îi vor face pe credincioşi să treacă „de la moarte la viaţă şi de pe pământ la cer”[59]. Fără acest „mic Paşte” al căinţei, în care elanul sufletului spre întoarcerea tuturor puterilor sale spre Dumnezeu se asociază cu jertfa de bunăvoie a trupului în asceză şi osteneli, „Praznicul praznicelor” n-ar avea în fond nici semnificaţie, nici efect duhovnicesc real.

Această înviere, pe care o săvârşeşte căinţa, realizează o întoarcere la fire, dar pe o cale mai scurtă decât cea care l-a îndepărtat pe păcătos de virtute[60]. Este „un contract cu Dumnezeu pentru o viaţă nouă”[61], a cărui iniţiativă depinde în exclusivitate de libera voinţă a fiecăruia. Căinţa e de neconceput fără o schimbare totală şi radicală a obişnuinţelor[62], a întregii noastre vieţi, fără a lua hotărârea de a ne angaja pe o cale nouă: modul de a fi [*tropos*] al virtuţii[63].

Scopul ansamblului regulilor *typikon*-ului insistă, aşadar, pe aplicarea „în practică” a acestei condiţii indispensabile a căinţei, definind pentru credincioşi un nou mod de viaţă ritmat de asceză şi cult. Postind, omul accede la un mod de existenţă mai apropiat de cel al îngerilor nestricăcioşi şi experimentează încă de aici roadele duhovniceşti ale căinţei sale. Inversarea sensului ciclului cotidian şi al ciclului săptămânal[64] nu este oare un semn izbitor al acestei întoarceri lăuntrice pe care trebuie să o realizeze fiecare? În Postul Mare timpul liturgic e un *timp al metanoiei* arătând că întreg cosmosul „simpatizează” totdeauna cu omul, revelându-i starea sa duhovnicească, atât în căderea, cât şi în ridicarea sa.

> „Ia aminte, cerule, şi voi grăi; pământule, primeşte în urechi glasul celui ce se pocăieşte lui Dumnezeu [*metanoouses Theo*] şi Îl laudă pe El”[65].

Fiul risipitor

Şi îngerii se bucură de căinţa oamenilor[66]. Căci omul întreg, sinteză a creaţiei, îşi înfăţişează înaintea lui Dumnezeu sufletul şi trupul pentru a-şi mărturisi păcatul[67]. Aşa cum fiul risipitor se întoarce la tatăl său, creştinul se îndreaptă în timpul Postului Mare spre cer, patria sa, pentru a regăsi obârşia înfierii sale în Tatăl prin Hristos. Să cităm sfârşitul idiomelei menţionate mai sus:

> „... Deci sculându-mă şi întorcându-mă strig către Tine: «Fă-mă ca pe unul din argaţii Tăi, Cel ce pentru mine Ţi-ai întins pe Cruce preacuratele Tale mâini, ca să mă scoţi de la fiara cea cumplită şi cu haina cea dintâi să mă îmbraci, ca un Singur Multmilostiv!»”[68].

În parabola fiului risipitor, căința se înfățișează ca un proces în care omul și Dumnezeu joacă fiecare un rol necesar și de neînlocuit. Stă în puterea omului să coboare el însuși și să-și descopere faptele sale ascunse, dar numai Dumnezeu încununează căința iertându-i păcatele și ridicându-l din căderea sa. Pentru a folosi o imagine geometrică pe care o vom regăsi de mai multe ori în Triod, omul realizează o dublă mișcare de concentrare (întoarcere la sine) și expansiune (mărturisire) după care e înălțat pe axa verticală a acestei cruci rituale prin „aspirarea" sa de către har.

Convertirea nu este însă un act solitar, ea rezultă dintr-o „sinergie" sau din conlucrarea omului cu Dumnezeu. Părăsind pământul străin al patimilor pentru a se întoarce la tatăl său, fiul risipitor *a grăbit* milostivirea dumnezeiască; tatăl vine înaintea sa pentru a-l primi în brațele sale: „și cum era încă departe, tatăl său *cuprins de milostivire a alergat și i s-a aruncat de gât* și l-a acoperit de sărutări"[69].

Metanoia distruge radical păcatul și preschimbă întunericul în lumină datorită harului dumnezeiesc[70]. Căci, fiind singurul curat și lipsit de orice întinăciune, singur Dumnezeu poate ierta[71]. Respectând însă libertatea creaturii Sale, el așteaptă cu răbdare ca omul să săvârșească primul pas al acestei întoarceri.

> „Așa zice Domnul: Nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa cea rea și să fie viu!"[72].

Mai exact, prin Economia Sa, Hristos ne conduce la căință și ne întoarce la El, fiindcă vrea să-i mântuiască pe toți oamenii[73]. Penitentul se aseamănă oii rătăcite pe care Hristos, Bunul Păstor, vine să o caute[74]. El se aseamănă „drahmei întipărite cu chipul Împăratului", pentru restaurarea „chipului" șters al căruia S-a întrupat Hristos[75]. Potrivit exegezei tradiționale transmise de imnografi, parabola fiului risipitor e o concentrare a economiei mântuirii. Graba tatălui care vine în întâmpinarea fiului său pocăit întinzându-i brațele, simbolizează plecăciunea Cuvântului Care „vine în întâmpinarea" omului căzut prin Întrupare[76]. Hristos își întinde brațele Sale pe Cruce pentru a strânge întreaga umanitate și a o aduce la sânul Tatălui îndumnezeind-o, așa cum tatăl parabolei își întinde brațele ca să primească cu drag pe fiul său[77]. Hristos este de asemenea reprezentat și de vițelul cel gras junghiat, obiect al bucuriei veșnice a invitaților la banchetul eshatologic.

> „Să cunoaștem, fraților, puterea tainei, că Preabunul Părinte, întâmpinând pe fiul cel desfrânat, care s-a întors de la păcat la casa părintească, îl îmbrățișează și iarăși îi dăruiește cunoașterea slavei sale; și veselie de taină face celor de sus înjunghiind vițelul cel îngrășat; ca și noi să viețuim cu vrednicie Celui ce a junghiat, Părintelui Cel iubitor de oameni, și Celui slăvit care S-a junghiat, Mântuitorul sufletelor noastre"[78].

Nichifor Calist împinge detaliul exegezei până acolo, încât vede în veşmântul dat fiului de către tatăl său simbolul hainei de la Botez, în inel harul Duhului Sfânt dat prin Mirungere, în sandale, semnul restaurării libertăţii omului şi al biruinţei sale asupra demonilor, iar în viţelul cel gras Cuminecarea cu Fiul înjunghiat[79], Euharistia încununând astfel atât căinţa fiului risipitor, cât şi alergarea Postului Mare.

Teologia pocăinţei

Pentru Sfântul Grigorie Palama, cele două faze ale „sinergiei” sau conlucrării simbolizate de această parabolă reprezintă cele două etape ale vieţii duhovniceşti. Convertirea, care depinde de noi, e începutul plânsului (*penthos*) sau căinţei (*metanoia*), în timp ce întoarcerea în braţele tatălui marchează sfârşitul plânsului care nu mai cunoaşte durerile şi chinurile[80]. Am putea transpune aceste două etape în ciclul Triodului sugerând că cele 40 de zile ale Postului Mare propriu-zis reprezintă elanul întoarcerii fiului risipitor, în timp ce Săptămâna Mare ar fi imaginea nerăbdării lui Dumnezeu Care vine în întâmpinarea păcătoşilor prin Economia Sa şi culminaţia ei: Patima-Înviere. Dar, aşa cum am remarcat deja de mai multe ori, teologia ortodoxă nu admite o separaţie strictă între natură şi har, între actul uman şi actul divin. Creştinul angajat pe calea îndumnezeirii nu iese din natura sa, ci o restaurează în dinamismul ei originar. Adoptând „modul de a fi” (*tropos*) al virtuţii, el se conformează conduitei divino-umane a lui Hristos, în care natura divină şi natura umană se *întrepătrund* desăvârşit. Primele elanuri ale căinţei, care mi se par a nu ţine decât de voinţa liberă a păcătosului, nu sunt în realitate posibile decât pentru că Economia e deja săvârşită şi Hristos a deschis deja „porţile pocăinţei”[81]. Înfierea a fost restabilită de jertfa Fiului Unul-Născut[82], de acum înainte ne rămâne pur şi simplu actualizarea ei în timpul Postului Mare prin faptele ascezei şi iubirii de aproapele, pentru a face din cele 40 de zile „micul Paşte” pe care-l sugerează definiţia Sfântului Ioan Damaschinul.

> „Hristos S-a făcut om chemând la pocăinţă pe tâlhar şi pe desfrânate. Suflete, pocăieşte-te, că s-a deschis acum uşa Împărăţiei, şi o apucă înainte fariseii şi vameşii şi desfrânaţii pocăindu-se!”[83].

Imnografii noştri sunt atât de pătrunşi de această învăţătură a perihorezei şi de generalizările ei postchalcedoniene (a se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul) încât asimilează adesea metanoia cu scopul ei, care este întoarcerea la Tatăl şi îndumnezeirea. Pentru ei, pocăinţa e deja un har dumnezeiesc pe care Hristos îl dă ca efect al milostivirii Sale:

„Doamne, Tu mi-ai pus mie, păcătosului, pocăinţa, vrând să mă mântuieşti pe mine, nevrednicul, cu mila Ta cea nemăsurată [*ametreto eleei Sou*]...”[84].

Harul pocăinţei e comparat cu o lumină[85], fiindcă duce la contemplaţie şi ne aduce aminte de cunoaşterea lui Dumnezeu[86]. Dar nu numai actul căinţei e socotit un har, ci şi sinceritatea şi autenticitatea mişcării întoarcerii. Astfel, chiar şi ceea ce pare să nu depindă decât de voinţa omului e atribuit în definitiv lui Dumnezeu în calitate de Cauză eficientă a oricărui bine. De aceea, în ajunul citirii Canonului Mare, Hristos e rugat de noi ca să putem implora sincer milostivirea Sa:

„Fii mie tămăduire, Făcătorule de bine şi nu mă lăsa, Mântuitorul meu; vezi-mă pe mine zăcând în fărădelegi şi ridică-mă [*anasteson me*], ca un Atotputernic, ca şi eu să vestesc faptele mele şi să strig Ţie: Doamne, mai înainte de sfârşit, până ce nu pier, mântuieşte-mă!”[87].

Străpungerea inimii, atât de adesea asociată cu metanoia, e şi ea, într-un grad încă şi mai mare, socotită un har[88] acordat îndeosebi în timpul Postului Mare[89].

Expansiunea harului e atât de universală încât virtuţi de mai mică importanţă în Triod (numai în planul dezvoltării imnografice), cum ar fi, de exemplu, frica de Dumnezeu, sunt şi ele socotite daruri dumnezeieşti[90], ba chiar şi postul însuşi, a cărui păzire duhovnicească („cu ştiinţă”) e considerată un har în care ne iniţiază Postul Mare[91].

În actul divino-uman al virtuţii creştine, libertatea umană, chemată să colaboreze cu voinţa divină prin supunerea şi ascultarea ei, proclamă universalitatea harului şi neputinţa radicală a celui ce ar vrea să fie propriul său principiu. Astfel, la începutul Postului Mare credinciosul se lamentează pentru că nu are nimic bun să-I ofere lui Dumnezeu:

„Nici lacrimi, nici pocăinţă nu am, nici străpungere; ci Tu Însuţi pe acestea dăruieşte-mi-le mie, Mântuitorule, ca un Dumnezeu!”[92].

În ciuda acestei neputinţe, ridicarea este totuşi posibilă, căci iubirea îşi depăşeşte întotdeauna prin fire limitele, şi iubirea de oameni a lui Dumnezeu compensează sărăcia noastră în fapte bune:

„Cel ce Te-ai coborât pe pământ cu sărăcie de bunăvoie, ca să mântuieşti lumea, pentru multa milostivire, pe mine, cel ce am sărăcit acum de toată fapta bună, mântuieşte-mă ca un Milostiv”[93].

În planul teologiei timpului liturgic, această atotprezenţă a harului are drept consecinţă slăbirea dimensiunii liniare (sau dramatice) a Triodului: ceea ce am putea privi drept începutul vieţii ascetice, căinţa (dezvoltată mai cu seamă în Duminica Fiului Risipitor) apare deopotrivă drept scopul

ultim al vieții duhovnicești. Desăvârșirea constă oarecum în a ajunge cu ajutorul lui Dumnezeu să ne recunoaștem în chip desăvârșit drept cei mai mari păcătoși. Și numai după ce a călcat pe urmele pașilor lui Hristos de-a lungul vieții „practice", ascetul va putea fi cinstit cu harul căinței desăvârșite pentru a merge astfel „din începuturi în începuturi".

> „Hristos pe Care L-ai iubit, maică [Maria Egipteanca], pe Care L-ai dorit, pe urmele Căruia ai mers, și pe Care L-ai aflat, ți-a dăruit pocăința ca Unul ce este singur Dumnezeu milostiv..."[94].

Modele de pocăință

Sfânta Maria Egipteanca e într-adevăr unul din modelele cele mai izbitoare pe care monahul trebuie să le păstreze necontenit în minte pentru a-și imboldi zelul în vederea pocăinței. Cum ar putea deznădăjdui de soarta sa constatând că o păcătoasă atât de mare a găsit har la Dumnezeu pentru întoarcerea sa desăvârșită și stăruința ei în căință și asceză? Deplasarea sărbătorii Sfintei Maria Egipteanca din ciclul Mineielor în Duminica a V-a a Postului Mare și adăugarea unui canon consacrat ei la Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul (să ne amintim că înaintea de cântarea Canonului Mare trebuie citită *Viața Sfintei Maria Egipteanca* scrisă de Sfântul Sofronie) fac din această sfântă modelul prin excelență al dispoziției de pocăință la care îndeamnă Triodul. Ce alt exemplu ar putea arăta mai bine că, „dacă vrem", cum îi place să repete Sfântului Ioan Hrisostom, nici un păcat nu va rămâne de neiertat?

Un alt mare model de pocăință pe care-l îndrăgește îndeosebi cultul bizantin e tâlharul cel bun de pe cruce. Prin scurta sa mărturisire de credință și prin simplul său elan de căință acesta a intrat cel dintâi în rai.

> „Mic glas a slobozit tâlharul pe cruce și mare credință a aflat. *Într-o clipită* [*mia rhope*] s-a mântuit, și deschizând întâiul ușile raiului, a intrat în el. Cel ce ai primit pocăința aceluia, Doamne, slavă Ție!"[95].

Deși căința trebuie să fie neîncetată și să dureze până la moarte[96], în ochii lui Dumnezeu contează mai puțin lungimea cât intensitatea ei[97]. Acest lucru e de ajuns pentru a justifica stabilirea unui *timp concentrat* cum este Postul Mare, și care reprezintă pentru fiecare „clipa" mărturisirii și credinței tâlharului.

Dar imnografii nu neglijează nimic pentru a însufleți zelul penitenților și fac apel la toate modelele scripturistice ale căinței. Din Vechiul Testament trebuie imitată pocăința lui Manase, regele lui Iuda, care, păcătuind mai mult decât oricare altul (*4 Rg* 21, 11), a fost restabilit în împărăția sa după ce și-a mărturisit păcatele și s-a smerit înaintea lui Dumnezeu (*2 Par* 33, 12–13)[98].

„Învinuirile lui Manase ţi-ai îngrămădit cu voinţa, suflete, nu dând ca nişte lucruri de scârbă patimile şi înmulţind cele vrednice de ocară; dar râvnind acum cu căldură pocăinţa lui, câştigă-ţi străpungere”[99].

În ciuda dublului său păcat de adulter şi crimă[100], David a fost iertat de Dumnezeu, fiindcă n-a întârziat „să se căiască îndoit”[101]. Compunând psalmii de pocăinţă şi mai cu seamă *Psalmul 50*, el s-a făcut învăţătorul pocăinţei, care îndeamnă pe fiecare să-şi mărturisească păcatele şi să nu deznădăjduiască de bunăvoinţa lui Dumnezeu[102].

Ninivitenii reprezintă al treilea mare exemplu de căinţă[103]. Aceştia au adăugat metanoiei postul şi doliul, astfel că exemplul lor e deosebit de potrivit în Postul Mare.

Sufletul va găsi prototipuri ale pocăinţei sale şi în personajele Noului Testament: cananeanca[104], femeia cu scurgere de sânge[105], desfrânata[106], vameşul[107] sau Petru care, scufundându-se în apă, a fost mântuit de Hristos, Care i-a întins mâna[108], şi a cărui căinţă şi lacrimi au fost plăcute Lui după ce acesta şi-a tăgăduit Învăţătorul[109]. Pe calea Postului Mare, şi îndeosebi în Joia Săptămânii a V-a, sufletul recapitulează, aşadar, toate modelele scripturistice ale metanoiei şi se străduieşte să le aplice lui însuşi:

„Ca vameşul suspin, ca păcătoasa lăcrimez, ca tâlharul strig: «Pomeneşte-mă, Îndurate!» Ca orbul glăsuiesc: «Fiul lui Dumnezeu, deschide-mi ochii sufletului, cei arşi de răutatea vicleanului înşelător»”[110].

*

Căinţa e cea mai importantă din virtuţile dezvoltate de imnografia Triodului şi constituie aproape întreaga sa substanţă. Ea apare ca articularea mai multor etape: conştientizarea păcatului, întoarcerea mai întâi la sine, iar mai apoi la Dumnezeu, mărturisirea şi iertarea. Dar ea e constituită şi de un proces de conlucrare între om, care trebuie să adauge căinţei asceza, şi Dumnezeu, a Cărui milostivire transcendentă poate face ca metanoia să apară drept un har şi drept piscul vieţii duhovniceşti.

Străpungerea inimii

Pentru Părinţi, plânsul (*penthos*) sau întristarea după Dumnezeu se defineşte în principal drept doliul simţit de suflet la pierderea mântuirii sale[1], la izgonirea sa din starea de fericire[2]. Monahul care s-a angajat pe calea restaurării naturii sale trebuie să amestece această sfântă mâhnire în toate etapele vieţii sale duhovniceşti:

„L-a întrebat un frate pe avva Pimen, zicând: Ce voi face păcatelor mele? I-a zis lui bătrânul: Cel ce voieşte să se izbăvească de păcate, prin plâns se izbăveşte, şi cel ce voieşte să agonisească fapte bune, prin plâns le agoniseşte. Căci plânsul este calea pe care ne-au dat-o nouă Scriptura şi Părinţii noştri, zicând: «Plângeţi!», căci altă cale decât aceasta nu este”[3].

Căinţă — plâns — străpungerea inimii

Străpungerea inimii e inseparabil unită de căinţă, astfel încât separaţia lor e puţin artificială. Lacrimile care însoţesc plânsul (*penthos*) sunt pecetea căinţei (*metanoia*) şi garanţia obiectivităţii ei, astfel încât *penthos*-ul a putut fi definit drept „întristarea după Dumnezeu *născută* de pocăinţă”[4]. În îndemnurile sale la fervoare duhovnicească[5], Triodul adaugă întotdeauna căinţei plânsul, fiindcă lacrimile pocăinţei adapă sufletul pentru a-l face să înflorească toate virtuţile.

„Să nu mă blestemi, Mântuitorule, ca pe smochinul cel neroditor pe mine păcătosul, ci dă-mi iertare adăpându-mi sufletul ani mulţi cu lacrimi de căinţă, ca să-Ţi aduc roadele faptelor milostivirii!”[6].

Chiar dacă socoteşte că nu are puterea sau curajul de a face „roade vrednice de pocăinţă” prin asceză şi stăpânirea patimilor, monahul cere totuşi de la Dumnezeu să dobândească măcar „inima înfrântă” a profetului împărat, ca să-I aducă în chip de jertfă bine-plăcută Postul său Mare[7].

Necesitatea unei străpungeri neîncetate

Zdrobirea inimii care aduce cu sine străpungerea nu se limitează la timpurile tari, cum este Postul Mare, ci trebuie să-l însoţească pe creştin până la moarte; chiar şi după ce i s-au iertat păcatele sale, acesta trebuie să-şi plângă fecioria pierdută şi cicatricea care rămâne chiar şi după vindecarea rănii sale[8]. „Plângeţi neîncetat" e cuvântul de ordine al ascezei răsăritene începând de la Părinţii pustiei[9]. Ca şi rugăciunea, lacrimile trebuie să fie neîncetate până în clipa în care părăsim această lume pentru a ne întâlni cu Mirele[10]. Toţi trebuie să plângă neîncetat, dar mai cu seamă cei ce au ales viaţa singuratică. Lacrimile apar drept semnul distinctiv al anahoreţilor. Prin ele aceştia au transfigurat cosmosul făcând din deşert un nou paradis, cum se cântă cu ocazia sărbătorilor sfinţilor asceţi:

> „Prin curgerile lacrimilor tale nerodirea pustiului ai lucrat, iar prin suspinele tale cele din adânc însutit roditoare ai făcut ostenelile tale şi te-ai făcut luminător strălucind lumii prin minuni, cuvioase (N), părintele nostru, roagă-te lui Hristos Dumnezeu să mântuiască sufletele noastre"[11].

Rodul pe care-l produce deşertul e harul îndumnezeitor al virtuţii ce însoţeşte jertfa de ardere de tot în care fiecare trebuie să se prefacă pe sine însuşi prin asceză şi pocăinţă. „Curgerile lacrimilor tale au adăpat pustia toată făcând-o să înflorească pentru noi roadele pocăinţei", se spune despre Sfânta Maria Egipteanca[12].

Pentru spiritualitatea chinovială şi liturgică, plânsul şi lacrimile nu au mai puţină importanţă. Iar în timpul condensat al Postului Mare ascetul este îndemnat neîncetat să practice străpungerea inimii, sau mai exact să se roage pentru a o dobândi, pentru a putea înainta pe calea ce duce spre piscul virtuţii. Vremea pocăinţei este, aşadar, în chip necesar, vremea străpungerii[13], de aceea încă de la deschiderea Triodului credinciosul trebuie să imite rugăciunea şi suspinele vameşului, ca să poată intra în Postul Mare amestecând în postul său lacrimile căinţei:

> „Sosit-a vremea virtuţilor, Judecătorul e la uşă, să nu-L facem să aştepte, ci veniţi, postind, să-I aducem lacrimi de străpungere şi faptele milostivirii strigând: «Am păcătuit mai mult decât nisipul mării, ci, Tu, Slobozitorule, lasă şi iartă toate tuturor, ca să dobândim cununa nestricăcioasă!»"[14].

Temei hristologic şi biblic

Străpungerea îl urmează pe monah în tot Postul Mare, căci fără ea e cu neputinţă să ajungem cu vrednicie la contemplarea Patimii făcătoare de

viață și să ne îmbrăcăm, prin urmare, în Hristos „prin al doilea Botez”[15]. Pentru Sfântul Ioan Scărarul legile ascezei sunt deja o participare la Patima lui Hristos:

„Izvorul apelor lacrimilor se naște din lemn, adică din răstignirea trupului cu patimile și poftele lui”[16].

Și aici, ca la toate virtuțile pe care le trecem în revistă, „viața în Hristos” și alipirea intimă de Dumnezeul-om sunt în centrul oricăror biruințe asupra lumii patimilor.

Ca și în cazul metanoiei, imnografii se complac în a desfășura înaintea credincioșilor numeroasele și emoționantele exemple scripturistice de străpungere a inimii. Ei îndrăgesc îndeosebi modelul femeii păcătoase care a venit să-L ungă pe Hristos cu mir scump în care și-a amestecat lacrimile, ștergând picioarele Învățătorului cu părul capului ei. Recunoscându-și păcatul și mărturisindu-l înaintea lui Hristos, fiecare penitent se întoarce la sine și năzuiește spre iertarea pe care a primit-o aceasta:

„Dă-mi lacrimi, Dumnezeule, ca oarecând femeii păcătoase, și mă învrednicește a uda picioarele Tale care m-au izbăvit din calea rătăcirii, și să-Ți aduc mir cu bună-mireasmă: viață curată prin pocăință agonisită, ca și eu să aud doritul Tău glas: «Credința ta te-a mântuit, mergi în pace!»”[17].

Lacrimile, participare a trupului la căință

Ar fi cu totul eronat să vedem în curgerea lacrimilor o expresie sentimentală a căinței; e vorba mai degrabă de o adevărată „teologie a lacrimilor” absolut fundamentală pentru înțelegerea spiritualității bizantine[18]. Aceste lacrimi duhovnicești manifestă participarea trupului la căință și restabilesc unitatea ființei umane divizată de patimi. În cele din urmă nu le putem înțelege sensul decât situându-le în contextul general al teologiei transfigurării și împărtășirii trupului de îndumnezeire, așa cum a fost ea exprimată de Sfântul Grigorie Palama cu ocazia polemicii sale cu umaniștii[19].

„Așa cum orice păcat pe care-l săvârșește omul e în afară de trup, în vreme ce desfrânatul păcătuiește în însuși trupul său [*1 Co* 6, 18], fiindcă întinăciunea vine de la trup, tot așa și orice faptă bună pe care o face omul e în afară de trup, pe când acela care plânge își curăță trupul și sufletul său; căci venind de sus lacrimile spală și sfințesc tot trupul, spunea un bătrân”[20].

După Sfântul Andrei Cretanul, *metanoia* poate fi legată de suflet, iar *penthos*-ul de trup[21]. Dar expresia „străpungerea inimii” (*katanyxis kar-*

dias)[22] pe care o folosesc uneori imnografii exprimă bine faptul că din inimă, obârşia şi centrul fiinţei noastre, ţâşnesc lacrimile şi prin ele sufletul şi trupul se reunesc „în inimă". Aceste lacrimi joacă un rol central în viaţa duhovnicească şi reprezintă criteriul principal al discernământului. Astfel, pentru Isaac Sirul, lacrimile sunt „hotarul dintre trupesc şi duhovnicesc"[23].

Puterea lacrimilor duhovniceşti este redutabilă, fiindcă manifestă întreaga putere curăţitoare a pocăinţei. Ele sunt „potopul ce cade asupra păcatului şi curăţirea lumii"[24]. Ele înmoaie asprimea şi insensibilitatea sufletului[25] şi din „inima de piatră" fac o „inimă de carne"[26]. Apele lacrimilor sting „cuptorul patimilor"[27] şi au chiar puterea uimitoare şi paradoxală de a stinge până şi focul gheenei: „Să stingem prin scurgerile lacrimilor văpaia cea nestinsă" se cântă de exemplu în Săptămâna a III-a a Postului Mare[28].

Lacrimile şi al „doilea Botez"

Pentru a ne curăţi de lepra păcatului, trebuie să ne cufundăm în baia lacrimilor[29]. Analogia între apa scăldătorii baptismale şi apa lacrimilor s-a impus întotdeauna autorilor duhovniceşti, pe urmele cărora Triodul ne învaţă că prin curăţirea de păcatele săvârşite după Botez, lacrimile ne fac să regăsim curăţia pe care o are neofitul ieşind de apa Botezului, şi spală haina de lumină pe care acesta a îmbrăcat-o atunci:

> „Cu tină mi-am amestecat mintea, eu, ticălosul. Ci spală-mă, Stăpâne, în baia lacrimilor mele, mă rog Ţie, albă ca zăpada făcând haina trupului meu!"[30].

Străpungerea ca şi căinţa e o restaurare a harului Botezului. Dar mai exact decât aceasta, ea este un adevărat al „doilea Botez", un „Botez al lacrimilor" indispensabil mântuirii[31].

> „Deşi cuvântul e îndrăzneţ, izvorul lacrimilor duhovniceşti e mai mare decât Botezul. Deoarece acela ne curăţeşte de păcatele noastre de mai înainte, iar acesta, de cele de după aceea. Şi primindu-l pe acela toţi pe când eram prunci, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curăţit şi pe acela. Dacă [al doilea Botez] acesta nu s-ar fi dăruit de Dumnezeu oamenilor din iubire de oameni, cu adevărat rari ar fi cei ce se mântuiesc"[32].

După Sfântul Grigorie Teologul, acesta al doilea Botez al lacrimilor e mult mai greu decât cel dintâi şi poate fi dobândit numai cu preţul unui adevărat martiriu: prin asceză şi pocăinţă[33]. Dar pentru autorii duhovniceşti bizantini ulteriori el s-a afirmat drept adevăratul Botez, primul Botez nefiind decât arvuna lui şi la care trebuie să ajungem neapărat[34]. Pentru

Sfântul Simeon Noul Teolog, de exemplu, numai în lacrimi dobândim efectiv pe Duhul Sfânt şi luminarea ultimă:

„În primul Botez apa e simbolul lacrimilor, iar untdelemnul Ungerii preînchipuie ungerea lăuntrică a Duhului; dar al doilea Botez nu mai e preînchipuirea adevărului, e adevărul însuşi”[35].

Lacrimile şi suspinele unei inimi înfrânte unite cu smerenia ne fac să ajungem, ca şi vameşul, la milostivirea lui Dumnezeu:

„Ca vameşul suspin şi cu tânguiri neîncetate mă apropii acum, Doamne, de milostivirea Ta. Miluieşte-mă şi pe mine, cel ce îmi petrec acum viaţa întru smerenie!”[36].

Această adevărată „apă vie” în care se scaldă nu numai faţa, dar şi făptura întreagă a credinciosului, îi asigură ungerea împărătească ca unui nou David[37] şi îi deschide cerul[38]. Ca şi căinţa, străpungerea e o înviere duhovnicească[39], un Paşte tainic care ne face „să trecem de la pământ la cer”[40] rămânând în această lume. „Dumnezeiasca lumină a străpungerii”[41] care străluceşte din faţa scăldată de lacrimi a ascetului e, aşadar, o anticipare a luminii şi bucuriei pe care o va cunoaşte când va prăznui, împreună cu îngerii şi sfinţii, Paştele veşniciei.

Două feluri de lacrimi

În principal, de la Sfântul Isaac Sirul încoace, autorii duhovniceşti disting două trepte în străpungerea inimii, aşa cum o fac şi pentru celelalte virtuţi pe care le-am studiat[42].

„Între lacrimi unele sunt arzătoare, iar altele care îngraşă. Toate lacrimile, care vin din căinţă şi mâhnirea inimii şi care curg din pricina păcatelor, uscă trupul şi-l ard [...]. La aceste lacrimi ajunge în chip necesar orice om şi prin ele i se deschide o uşă spre cea de-a doua treaptă care e mult mai aleasă: fiind semnul primirii milostivirii. Care e [acest semn]? Lacrimile care ţâşnesc din cunoştinţă îngraşă trupul şi, curgând de la ele însele, nu e în ele nici o silă, ba chiar îngraşă trupul şi chipul feţei se preschimbă [...]. Ele se revarsă pe toată faţa în tăcerea gândurilor. Trupul primeşte un fel de hrană şi veselia se întipăreşte pe faţă...”[43].

Pe prima treaptă a „lacrimilor ascetice”, străpungerea ţine de frica lui Dumnezeu, iar lacrimile mijlocesc pentru penitent ca el să fie izbăvit de pedeapsă[44]. Legate de ostenelile „făptuirii”, ele sting irascibilitatea (*thymos*), aduc blândeţea şi fac ca monahul să înainteze cu râvnă pe calea împlinirii poruncilor[45]. Lacrimile celei de-a doua trepte, lacrimile iubirii şi bucuriei[46], nu mai depind de eforturile omului[47]. Ele sunt provocate

de Dumnezeu fără osteneală şi în mod imprevizibil[48]. Aceste lacrimi „duhovniceşti" sau luminoase însoţesc treapta superioară a smereniei sau „smerenia dumnezeiască" şi încununează viaţa duhovnicească. Acest dar e foarte rar şi pur gratuit, de aceea era inutil ca el să fie menţionat în cateheza duhovnicească a Triodului, legată în chip esenţial de „treapta făptuirii". Imnografii noştri urmează, aşadar, tradiţia duhovnicească cea mai veche, cea a Părinţilor pustiei, care rămâne şi ea extrem de discretă în ce priveşte darul lacrimilor superioare[49], preferând să insiste asupra strânsei legături între căinţă şi străpungere pe treapta lor ascetică.

Darul lacrimilor în Triod

Noţiunea „darului lacrimilor" a putut fi aplicată însă şi străpungerii concepute ca efect al harului dumnezeiesc în cei aflaţi pe prima treaptă a plânsului: potrivit principiului general că omul nu poate face nici un bine fără a-l primi de la obârşia binelui. De aceea, în mod mai radical decât pentru căinţă, Triodul socoteşte plânsul (*penthos*) drept un dar dumnezeiesc pe care numai Hristos îl poate acorda.

> „Cu izvoarele milostivirii Tale, Îndurate, curăţeşte-mi inima mea cea întinată de muşcarea păcatului; şi mă învredniceşte, Hristoase Iisuse, a izvorî râuri de străpungere [*potamous kanyxeos pegazein me*]!"[50].

Atunci când se cufundă ca şi Petru în oceanul păcatelor sale, păcătosul Îl roagă pe Hristos să-i întindă mâna ca să-l ridice la lumina străpungerii[51]. Pentru Triod, plânsul are un temei esenţial hristologic. El nu este cu putinţă decât ca o consecinţă a Economiei care a culminat în Patimă. Potrivit unei imagini sugestive, „izvorul lacrimilor"[52] a curs din coasta străpunsă a lui Hristos pe Cruce, făcând să înflorească viaţa şi deschizând astfel calea restaurării tuturor celor al căror suflet e secătuit de păcat[53]. În alte texte, curăţindu-se mai înainte în baia lacrimilor sale, ascetul se va învrednici să participe duhovniceşte la „Spălarea picioarelor" din Joia Mare şi să contemple astfel adevărata Înviere[54].

Ca şi oricare altă virtute, plânsul (*penthos*) rezultă dintr-un proces sinergic. Fiindcă harul străpungerii nu e acordat decât pe măsura liberei colaborări a omului prin ostenelile ascetice ale Postului Mare cu lucrarea dumnezeiască, cu planul mântuitor al lui Dumnezeu în ce ne priveşte:

> „Cel ce ne-ai dat vremea postului ca să ne întoarcem şi să nu pierim, Cuvinte al lui Dumnezeu, învredniceşte-ne pe toţi să ne facem bineplăcuţi Ţie şi cu străpungere fierbinte [*therme katanyxei*] să-Ţi slujim, Hristoase, ca femeia păcătoasă cea înţeleaptă, care pentru mir şi pentru vărsarea lacrimilor celor fierbinţi oarecând a dobândit iertare de greşeli"[55].

Pentru autorii noştri, virtuţile vieţii „practice" nu se înlănţuie într-o ordine necesară şi o succesiune liniară, metanoia nu precedă cu necesitate străpungerea, aşa cum smerenia are privilegiul exclusiv de a fi întâia virtute. Dar, potrivit punctului de vedere adoptat asupra progresului duhovnicesc, Părinţii şi autorii Triodului vor putea modifica ordinea enumerării afirmând despre mai multe virtuţi că sunt puncte de plecare sau, din contră, culmea vieţii duhovniceşti, fără ca aceasta să fie o contradicţie. De exemplu, în vreme ce ni se spunea că lacrimile vin din căinţă, anumite cântări din Triod îl îndeamnă pe penitent să-L roage pe Hristos să-i dea mai întâi harul străpungerii, ca să se poată căi şi pregăti cu vrednicie pentru luminarea pascală.

„Izvorule al milostivirii, dă-mi acum străpungere şi suspine, ca să-mi plâng noianul cel fără de margini al răutăţilor mele!"[56].

Prima treaptă a lacrimilor, „lacrimile ascetice", va putea fi privită şi drept o imagine a treptei superioare a plânsului şi o anticipare a bucuriei veşnice a celor aleşi. Într-adevăr, pe toate treptele, străpungerea se dovedeşte inseparabilă de bucuria eshatologică, în aşa fel încât nu i se pot acorda decât denumiri antinomice, de exemplu „plâns făcător de bucurie" (*charopoios penthos*) sau „străpungere bucuroasă-tristă" (*charmolype katanyxis*)[57].

Jalonând cu lacrimi calea Postului Mare, monahul va ajunge la bucuria Paştelui. Sau, mai bine zis, trăind toate zilele în această stare de „dureroasă bucurie", el va destrăma haina de doliu a naturii umane căzute pentru a îmbrăca veşmântul dumnezeiesc al „adevăraţilor creştini"[58] şi a celebra astfel întreg Postul Mare ca pe un Paşte neîntrerupt, după cum spune Sfântul Ioan Scărarul:

„Cel ce înaintează spre Dumnezeu într-o străpungere neîncetată nu încetează să prăznuiască fiecare zi ca pe o sărbătoare"[59].

Concluzia Părții I

Virtuțile pe care le-am analizat reprezintă principalele teme ale catehezei imnologice a Triodului. Rapidul lor studiu ne-a permis să ne apropiem de ceea ce poate însemna „modul pocăinței”: acest nou mod de viață centrat pe întoarcere şi „răsturnarea” conduitei. Ici şi colo se pot găsi mențiонările altor virtuți, ca de exemplu iertarea ocărilor, blândețea, fecioria[60], grija de a nu sminti pe aproapele[61] şi, mai cu seamă, lepădarea care e însăşi obârşia ascezei[62]. Căci, în definitiv, pentru a tămădui sufletul întinat de păcat[63], trebuie practicate simultan toate poruncile şi toate virtuțile.

> „Treime sfântă şi închinată, păzeşte-ne întregi şi fără pată pe noi, cei ce săvârşim acum postul celei de-a treia săptămâni, ca să trecem cu vrednicie şi celălalt care urmează şi să săvârşim toate poruncile Tale, ca aşa urmând, să ajungem astfel fără osândă a vedea slăvita Înviere aducându-Ți cântare de laudă!”[64].

Astfel, în practică virtuţile nu pot fi realizate independent una de cealaltă. „Avva Ioan [Colov] a spus: Vreau ca omul să aibă o părticică din toate virtuţile”[65]. Dând în timpul Postului Mare rolul principal căinței şi postului, pentru a ajunge la Paşte trebuie să desfăşurăm toate virtuţile deopotrivă.

> „Cuvinte, Care ai fost întins pe Cruce, adunând cele ce erau depărtate de la Tine, înălțând gândul meu din gunoiul patimilor, cu tot felul de virtuţi îmbogăţeşte-l dând inimii mele frica de Tine cea preacurată şi sufletului meu dragostea cea desăvârşită, care mă desparte de dragostea cea trupească; ca să plac Ție în aceste zile prin post, prin rugăciune şi cerere, şi să văd în chip luminos ziua Învierii Tale, primind mare mila Ta”[66].

Aşa cum s-a văzut cu fiecare din virtuţile principale ale catehezei Triodului, practica acestora, ce îngăduie înălțarea omului căzut şi curățirea sa înainte de participarea tainică la Patima-Înviere, nu e cu putință decât

pentru că Economia lui Hristos e deja realizată. Crucea e principiul nemijlocit al virtuţilor şi, invers, toate virtuţile converg în participarea mistică a celui ce le practică la Patima lui Hristos[67]. În Hristos şi îndeosebi în Crucea Sa sunt concentrate şi aduse la desăvârşirea lor toate virtuţile, căci, „fiinţa tuturor virtuţilor e Domnul nostru Iisus Hristos Însuşi", spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul[68]. Astfel, scopul principal al catehezei Triodului e acela de a arăta că pentru a ne pregăti cu vrednicie de Paştele duhovnicesc şi de comuniunea integrală cu Hristos Cel înviat, trebuie, aşa cum spune Sfântul Grigorie din Nazianz cu referire la Paştele iudaic, să stropim cu sângele Mielului usciorii porţilor făptuirii, pentru ca acestea să se poată deschide la mişcările contemplaţiei[69]. Virtuţile, cum sunt căinţa, gândul la moarte, smerenia, blândeţea etc. au, aşadar, o natură profund mistagogică făcându-l pe credincios să pătrundă încă din timpul celor 40 de zile ale Postului Mare în taina unirii intime cu Hristos şi dau deja catehezei caracterul unui al „doilea Botez".

Partea a II-a

Căile restaurării: asceza şi rugăciunea

Studiul *Typikon*-ului

II.A Postul şi înfrânarea

II.A.1 Asceză şi cult

Influenţa decisivă a monahismului în istoria constituirii Triodului (ca în întregul cult bizantin de altfel) evidenţiază un punct central: imposibilitatea radicală a separării cultului de asceză. Desigur, sărbătorile bizantine debordează de lumină teofanică şi ceea ce ştim despre aşa-numitul oficiu *asmatikos* [cântat] al catedralei Sfânta Sofia atestă dominanta pascală a cultului la Constantinopol. Dar dezvoltările ulterioare ale tradiţiei liturgice vor evidenţia învăţătura potrivit căreia nu putem ajunge la Înviere decât trecând mai înainte prin Cruce: „Căci prin Cruce a venit bucurie la toată lumea”[1], spune rugăciunea Ceasurilor Paştelui repetată în toate duminicile de peste an după lectura Evangheliei Învierii şi înainte de canonul celor 9 ode.

Fără asceză, adică fără curăţirea persoanei prin lupta împotriva patimilor şi prin răstignirea duhovnicească, bucuria sărbătorilor ar rămâne lumească, n-ar putea fi întemeiată pe bucuria veşnică a celor ce au trecut „de la moarte la viaţă”. A separa studiul cultului de ansamblul tradiţiei ascetice ortodoxe ar însemna, aşadar, a opera o primejdioasă abstracţie care, mai cu seamă în cazul Triodului, ar risca să ne facă să pierdem esenţialul: legătura imnografiei şi a ciclului sărbătorilor cu *typikon*-ul şi prescripţiile monahale.

De altfel, pentru tradiţia ortodoxă, viaţa ascetică nu e decât prelungirea vieţii primite în Sfintele Taine[2]. Monahul e un adevărat preot al unei liturghii mistice. În sanctuarul inimii sale, el îi aduce lui Dumnezeu „jertfe de bună-mireasmă”: posturile, privegherile şi psalmodiile, pentru a se împărtăşi de Duhul Sfânt[3]. Scopul monahului e de a fi un model, o icoană a vieţii creştine şi, pentru aceasta, el trebuie să se transforme radical într-o fiinţă liturgică: „Misterul liturgic (preamărirea lui Dumnezeu şi sfinţirea creaturii în moartea-înviere a lui Hristos) e asumat de monah drept conţinut al vieţii sale şi model radical al contemplaţiei lui”[4]. Ieşind din biserică, el continuă singur în chilie aceeaşi liturghie ca aceea a întregii Biserici. Prin pravila sa privată şi rugăciunea sa interioară, el intră

în „taina" adevăratei Biserici, se face contemporan cu apostolii și mucenicii și concetățean cu îngerii. „Monah este cel despărțit de tot și unit cu toți", învăța avva Evagrie[5]. „Canonul" de rugăciune privat e, de altfel, adesea codificat și indicat în urma oficiilor comunitare în așa-numitele *typika* liturgico-monahale, ca, de pildă, în acela al mănăstirii Evergetis din Constantinopol[6]. *Typikon*-ul Sfântului Sava cel Sfințit precizează care anume trebuie să fie ocupațiile celor ce doresc să rămână în chilie: muncă manuală, lectură, recitarea psalmilor, lăsând precizarea exactă a folosirii timpului pe seama discernământului celui mai mare[7].

După un *typikon* studit rus, monahii trebuie să împlinească trei funcții liturgice: preamărirea lui Dumnezeu prin slujbele din biserică și din chilie, adorația Lui prin rugăciunea curată, și lauda Lui prin ascultarea și lepădarea cotidiană de voia proprie[8].

Însăși structura materială a mănăstirii e rânduită în întregime în vederea rugăciunii. E o veritabilă „liturghie în piatră"[9]: „Mănăstirea e sălașul Duhului Sfânt și în ea sufletele sfinților părinți împreună cu cetele îngerilor lovesc zi și noapte chimvalele corurilor lor cântând Dumnezeirii Întreit-ipostatice cântarea întreit-sfântă [Trisaghionul]"[10].

Pe de altă parte, pentru a nu răstălmăci funcția reală a regulilor ce vor fi menționate în paginile ce urmează, trebuie remarcat că în tradiția ortodoxă *typikon*-ul nu are valoarea unei simple colecții de rubrici, ci e mai degrabă garanția și mărturia tradiției vii. „Aici — spune preotul Alexander Schmemann — a ascuns odinioară Biserica comorile iubirii de înțelepciune și ale cunoașterii ei practice a lui Dumnezeu"[11]. De exemplu, prescripțiile pe care le dă *typikon*-ul cu privire la post sunt privite mai puțin ca niște reguli rigide cât ca niște instrumente ale unei adevărate „științe duhovnicești", știință care pare de altfel cu atât mai venerabilă, cu cât lectura vieții sfinților sau a scrierilor filocalice îi confirmă eficacitatea și-i angajează pe credincioși în practica ei liberă, fără fi fost constrânși în vreun fel la aceasta.

Vom vedea în paginile ce urmează că funcția *typikon*-ului posturilor și slujbelor din timpul slujbelor Postului Mare constă tocmai în stabilirea în practică a „modului pocăinței". Acest nou mod de existență potrivit virtuții, pe care rapidul studiu al temelor catehezei imnografice ne-a permis să-l definim ca un timp al purificării și mortificării patimilor în așteptarea învierii spre nepătimire, este deja un timp pascal, în care învierea e în secret prezentă în bucuria pe care o oferă lacrimile căinței, în ciclul cotidian al slujbelor, în sânul fiecăreia dintre ele și în postul însuși. Astfel că asceza și bucuria nu pot fi separate, fiindcă virtutea e și ea un act divino-uman.

II.A.2 Înfrânarea

Am văzut mai sus că patima se defineşte drept un ataşament „iraţional" faţă de trup[12]. Nu că acesta ar fi rău prin fire, dar el a fost creat pentru a sluji sufletul, iar nu pentru a-i impune legea sa. Patima sau, mai exact aici, neînfrânarea (*akrasia*) e o răsturnare a ierarhiei şi ordinii naturale sau fireşti a lucrurilor. Pentru a restaura natura sau firea lui Adam va trebui, aşadar, neapărat regăsită această ordine naturală a supunerii trupului faţă de suflet. Acesta e şi scopul exerciţiilor ascetice ale Postului Mare: să impună treptat trupului dominaţia sufletului, să smerească trupul pentru a-l elibera din sclavia patimilor[13], „înfrânând mişcările cărnii"[14] prin raţiune (adică prin regulile ascetice transmise de tradiţie).

> „Fără asceză şi fără o strictă înfrânare — spune Sfântul Maxim Mărturisitorul — e cu neputinţă celui ce se nevoieşte în evlavie să subjuge patimile cărnii"[15].

Căci „trupul prosperă în măsura în care sufletul slăbeşte şi sufletul prosperă în măsura în care trupul slăbeşte"[16]. Asceza este calea prin care revenim în raiul închis de Adam[17], dar ea este o cale lungă şi dificilă care cere ştiinţă şi răbdare în osteneli. Dat fiind că munca a devenit legea umanităţii căzute (*Fc* 3, 17) şi chiar şi cei care vor să trăiască potrivit lumii trebuie să se ostenească în cursa lor spre plăceri, cu atât mai mult „munca duhovnicească" cere sudori pentru a putea dobândi odihna în lumea de dincolo[18]. După Triod, pentru a ajunge la această odihnă, trebuie să „răstignim" aici duhovniceşte trupul şi patimile lui ca să biruim împreună cu Hristos asupra legii morţii înscrise în trup.

> „Să ne răstignim mădularele prin înfrânare, să fim treji întru rugăciuni, precum este scris [*1 Ptr* 4, 7], şi să vieţuim pe urmele Celui ce a pătimit şi patimile le-a omorât"[19].

Asceza creştină rămâne profund hristologică, iar finalitatea ei e de a-l face pe credincios să intre în „viaţa în Hristos". Potrivit Sfântului Maxim,

Hristos a răsturnat şi zdrobit prin Economia Sa cercul infernal al plăcerii şi durerii de care era înlănţuit omul de la Adam încoace. Dat fiind că omul a fost condamnat la moarte şi stricăciune din pricina unei plăceri nedrepte, el a revenit la viaţa adevărată şi s-a putut înălţa spre îndumnezeire prin Hristos Care a luat asupra Sa de bunăvoie durerea şi moartea pentru a deschide astfel umanităţii calea adevăratei plăceri, duhovnicească şi veşnică. Aşa cum s-a remarcat adesea, Paştele marchează o veritabilă „răsturnare a polilor" existenţei: graţie Învierii, durerea a încetat de a mai fi consecinţa păcatului şi semnul distinctiv al condamnării, pentru a deveni principiul fericirii în asceza liber consimţită.

„Când Adam a încălcat porunca dumnezeiască, plăcerea a devenit obârşia naşterii oamenilor şi durerea capătul lor, căci prin plăcere vine sămânţa şi prin durere moartea. Dar Hristos, făcându-Se ascultător, a dat oamenilor o altă naştere, duhovnicească, a cărei obârşie e durerea ostenelilor virtuţii, iar capăt plăcerea şi odihna. De aceea, vrând să se întrupeze, nu S-a născut după sămânţă, căci n-a îndurat moartea care vine prin durere ca o pedeapsă a plăcerii, ci pentru noi, cei osândiţi, ca moartea Sa să se facă moartea morţii noastre şi să lucreze nemurirea"[20].

Supunând trupul, înfrânarea uşurează sufletul, îl eliberează de obstacolele care stau în calea lui şi îi dă aripi pentru a putea urca la cer prin rugăciune[21]. Fiindcă asceza e uşa contemplaţiei, iar imnografii Triodului, credincioşi tradiţiei duhovniceşti, nu separă niciodată „făptuirea" (*praktike*) de „contemplaţie" (*theoria*).

„Priveghează, suflete al meu, şi te fă puternic ca marele între patriarhi [Iacob], ca să dobândeşti făptuirea împreună cu cunoştinţa [*praxin meta gnoseos*], ca să te faci minte văzătoare de Dumnezeu [*nous horon Theon*, etimologia cuvântului *Israel* = bărbatul care vede pe Dumnezeu], să ajungi prin contemplaţie în întunericul nepătruns [*ton adyton gnophon en theoria*] şi să te faci neguţător bogat [cf. *Mt* 13, 45]"[22].

Ascetul nu „ucide trupul"[23], ci se străduieşte să convertească puterea dorinţei înlănţuite de trup şi de pământ în putere a dorinţei întoarsă spre Dumnezeu şi spre cer.

„Aşadar, pentru ca sufletul nostru să privească cât mai liber şi neîmpiedicat spre plăcerea dumnezeiască şi fericită, el nu se va mai întoarce spre nici un lucru pământesc, nici nu va mai lua parte la plăcerile vieţii obişnuite, ci va transfera puterea dragostei sale [erotică] de la lucrurile trupeşti spre contemplaţia inteligibilă şi imaterială a Binelui"[24].

Asceţii luaţi de acum înainte drept modele ale efortului spiritual al Postului Mare au realizat în chip desăvârşit această cale a restaurării „asemănării" cu Dumnezeu unind asceza şi contemplaţia.

„Sufletul cel *după chipul* [*to kat'eikona*] [lui Dumnezeu] ferindu-l nevătămat, şi mintea prin nevoinţă făcând-o stăpână [*noun hegemona*] peste patimile cele pierzătoare, aţi urcat pe cât a fost cu putinţă la *după asemănarea* [*eis to kat'homoiosin*] [cu Dumnezeu].

Căci vitejeşte siluindu-vă firea [*ten physin ekbiasamenoi*], v-aţi nevoit să supuneţi ce e mai rău la ce e mai bun şi *trupul să-l faceţi rob duhului*. Pentru aceasta, sihaştrilor, v-aţi arătat înălţimea vieţuirii monahiceşti, cetăţeni [*polistai*] ai pustiei, alergători iscusiţi şi dreptare adevărate ale virtuţilor.

Şi acum, preacuvioşilor, oglinzile fiind sfărâmate, vedeţi curat [*epopteuete*] în ceruri Sfânta Treime, rugându-vă nemijlocit pentru cei ce cu credinţă şi cu dragoste vă cinstesc pe voi"[25].

Dacă pentru Sfântul Ioan Scărarul asceza e o „silă necontenită a firii"[26], aceasta nu trebuie înţeleasă ca o ordine „supranaturală" impusă naturii umane. Ea nu adaugă nimic „chipului", ci corectează numai înclinarea spre patimă pe care stricăciunea moştenită de la Adam şi iubirea pentru trup i-au impus-o *împotriva naturii sale* (*para physin*). Asceza asociată cu metanoia restaurează persoana umană în integritatea ei, în elanul ei dinamic spre dobândirea asemănării (îndumnezeirii) şi, curăţindu-se de patimile ei, face ca virtuţile să apară de la ele însele. Căci, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, „virtuţile sunt naturale":

„Dorinţa şi ostenelile ce urmează s-au adăugat în cei iubitori de virtute numai spre depărtarea înşelăciunii ce se introduce prin simţuri în suflet, iar nu pentru a introduce virtuţile ca pe ceva nou, din afară. Căci ele sunt în noi din creaţie. De aceea, îndată ce se înlătură pe deplin înşelăciunea, sufletul arată strălucirea virtuţii [*tes kata physin aretes*]. Căci cel ce nu e fără minte e cuminte, şi cel nefricos sau cutezător e bărbătesc; cel nedesfrânat e înfrânat; cel ce nu este nedrept e drept. Raţiunea cea după fire e cuminţenia; judecata are în sine dreptatea; irascibilitatea are în sine bărbăţia; pofta are în sine cumpătarea. Deci prin înlăturarea celor contrare naturii [*para physin*] se înstăpânesc şi strălucesc cele conforme naturii [*kata physin*], precum prin ştergerea ruginii străluceşte luciul şi claritatea cea naturală a fierului"[27].

Asceza face să pătrundă *cu forţa* legea naturii (a raţiunii) în trupul marcat de „legea morţii" şi-l face astfel să regăsească simţul ordinii şi al frumuseţii creaţiei. Rânduită în vederea contemplaţiei, asceza reuneşte sufletul şi trupul în inimă, sediul minţii (*nous*), pentru ca făptura, regăsindu-şi de acum înainte unitatea, să urce spre Dumnezeu, să primească harul îndumnezeitor „potrivit naturii ei" şi „să învie înainte de înviere"[28].

Dacă asceza n-ar fi legată de curăţire şi de pocăinţă, n-ar putea exista participare a trupului la mântuire şi, prin urmare, nici concepţie ortodoxă

despre Întrupare. Căci „creştinismul este — spune preotul Pavel Florenski — religia trupului sfânt”[29].

În cadrul tipologiei tripartite a sufletului pe care Părinţii au preluat-o din filozofia greacă, funcţia ascezei este de a restabili armonia celor trei puteri[30], menţinând partea pasională a sufletului sub controlul puterii raţionale[31]. Fiecăreia dintre puterile sufletului îi va corespunde, aşadar, o asceză fizică:

> „Înfrânează irascibilitatea [*to thymikon*] sufletului prin iubire, veştejeşte partea ta poftitoare [*to epithymetikon*] prin înfrânare [*enkrateia*]; înaripează partea lui raţională [*to logikon*] prin rugăciune; şi lumina minţii nu se va întuneca niciodată”[32].

Înfrânarea (*enkrateia*), pe care am putea-o traduce şi prin „stăpânire de sine” pentru a evita conotaţiile „temperanţei”, este, aşadar, asceza ce corespunde poftei sau dorinţei. Un tratat atribuit lui Aristotel o definea drept „virtute a poftei concupiscente care inhibă prin raţionament dorinţa ce se avântă spre plăcerile josnice”[33]. Dar dorinţa comportă şi ea două obiecte sau două puteri distincte. Una e pofta sexuală, naturală şi necesară, care, atunci când nu mai e reglementată de raţiune, devine desfrânare (*porneia*), patimă care e biruită de virtutea cuminţeniei (*sophrosyne*)[34] sau curăţiei (*agneia*). Cea de-a doua putere a dorinţei este foamea, naturală şi necesară, care, atunci când scapă raţiunii, devine lăcomie a pântecelui (*gastrimargia*), şi căreia i se opune înfrânarea (*enkrateia*) în sensul restrâns al termenului[35]. Astfel încât, potrivit acestei perspective mai precise, *enkrateia* e virtutea care supune revolta pântecelui în principal prin intermediul postului.

Acest ultim punct de vedere a fost adoptat de autorii Triodului pentru care cel mai adesea termenii *nesteia* (post) şi *enkrateia* (înfrânare) sunt sinonimi. Nu este însă cazul să căutăm în Triod o strictă raţionalizare a terminologiei duhovniceşti. Imnografii şi autorii duhovniceşti utilizează un vocabular adesea fluctuant şi, potrivit punctului de vedere pe care-l adoptă, termenul *enkrateia* va însemna pur şi simplu postul sau, alteori, ansamblul practicilor ascetice aplicate părţii iraţionale a sufletului[36].

Viaţa creştină e o luptă de dimensiuni cosmice împotriva puterilor demonice şi patimilor[37], iar faptul că suntem atacaţi este el însuşi o dovadă că ne-am angajat pe calea cea bună şi că luptăm deja[38]. Cu cât credinciosul va înainta în asceză şi curăţire de patimi, cu atât lupta va fi mai încrâncenată şi sugestiile demonilor mai derutante şi perverse. Ce interes ar avea oare să ispitească pe cineva care cade cu uşurinţă în păcate şi patimi[39]? Postul Mare e tocmai perioada anului în care luptele duhovniceşti se intensifică. El este socotit de imnograf drept timpul prin excelenţă al luptei şi momentul prielnic pentru a birui asupra demonilor.

„Aşa trebuie să fie monahul: dezbrăcat de orice materie a acestei lumi şi răstignit. În luptele sale, atletul luptă cu pumnii, în gânduri monahul îşi întinde braţele spre cer în semnul crucii chemând pe Dumnezeu. Atletul stă gol pentru a lupta, monahul stă gol şi liber de orice materie, uns cu untdelemn şi învăţat de povăţuitorul său felul în care trebuie să lupte. Aşa ne conduce spre biruinţă Dumnezeu"[40].

Cele 40 de zile ale Postului Mare sunt comparate cu un stadion, „dumnezeiescul stadion al înfrânării"[41], spre care atleţii duhovniceşti se grăbesc să alerge cu bucurie[42] îmbrăcând panoplia virtuţilor:

„Stadionul virtuţilor s-a deschis [*to stadio ton areton eneoktai*]! Cei ce voiţi să vă întreceţi [*athlesai*] intraţi, încingându-vă cu nevoinţa cea bună a Postului! Căci cei ce se întrec după lege, după dreptate se şi încununează. Luând deci toate armele Crucii, să ne luptăm împotriva vrăjmaşului, ca un zid nestricat ţinând credinţa, ca o platoşă rugăciunea, iar ca un coif milostenia. În loc de sabie, să ţinem postul care taie toată răutatea de la inimă. Cel ce face acestea va primi cununa cea adevărată de la Împăratul tuturor, Hristos, în Ziua Judecăţii"[43].

Postul este, aşadar, arma principală care va îngădui ascetului să biruie asupra patimilor şi demonilor ca să ajungă triumfător în pragul Săptămânii Mari[44].

Postul

Introducerea noastră a arătat rapid că perioada Postului Mare s-a constituit în exclusivitate în funcţie de postul pregătitor în vederea Paştelui. Acesta a rămas elementul esenţial al convertirii şi al efortului ascetic întreprins în timpul celor 40 de zile, de aceea canoanele sinoadelor îl fac obligatoriu pentru toţi[45]. Ulterior s-a adăugat o serie de alte prescripţii disciplinare impuse de atmosfera de doliu şi penitenţă legată de această perioadă, ca, de pildă, interdicţia de a se celebra Liturghia euharistică[46], sărbătorile sfinţilor[47], căsătoriile[48], aniversările, botezurile[49] şi hirotonia[50], proscrierea relaţiilor sexuale[51] şi a băilor[52] iar, pentru monahi, interdicţia de a ieşi din mănăstirea lor în tot Postul Mare „ca stăruinţa lor în rugăciune să nu se risipească"[53]. Dar toate aceste legi nu sunt în fond decât consecinţe naturale ale ţinerii postului care exclude orice solemnităţi exterioare, pentru a concentra forţele creştinilor asupra lor înşişi.

Postul a dobândit o asemenea importanţă încât termenul *nesteia* înseamnă atât postul ca exerciţiu ascetic de stăpânire a pântecelui, cât şi perioada Postului Mare numită ea însăşi „dumnezeiasca vreme a înfrânării" (*ho tes enkrateias theios kairos*)[54] sau „fericita vreme a postului" (*ho makarios chronos tes nesteias*)[55].

Căderea, ruptură a postului

Prima poruncă dată lui Adam în rai a fost aceea de „a păzi postul", adică de a-şi stăpâni pofta nemâncând din pomul cunoştinţei binelui şi răului[56]. La sugestia şarpelui şi la îndemnul Evei, el a încălcat singura limită care i-a fost impusă de Dumnezeu[57] devenind victima lăcomiei[58]. A fost atunci izgonit din rai de amărăciunea aceluiaşi fruct care nu-i era necesar şi de care abuzase[59]:

> „Lăpădat a fost Adam din raiul desfătării prin mâncarea cea amară, nepăzind prin neînfrânare porunca Stăpânului şi a fost osândit să lu-

creze pământul din care a fost luat şi cu multe sudori să-şi mănânce pâinea sa"[60].

Dacă Adam ar fi postit şi Eva ar fi rezistat lăcomiei, ei n-ar fi fost izgoniţi din rai şi moartea n-ar fi intrat în lume[61]. Acum însă, aşezat la poarta raiului, el se căieşte, dar prea târziu, pentru a nu fi postit la timp[62].

„Vestirea postului să o primim cu bucurie, că de l-ar fi păzit strămoşul, n-ar fi suferit căderea din Eden. Că frumos era la vedere, dar nu la mâncare, rodul care m-a omorât. Să nu ne lăsăm furaţi de cele văzute, nici să se îndulcească gâtlejul nostru cu bucate scumpe, care după mâncarea lor sunt fără de cinste. Să fugim de neînfrânare [*akrasia*] şi să nu ne supunem patimilor care vin din săturare"[63].

Postul, întoarcere în rai

Pentru că lăcomia ne-a făcut să ieşim din rai, antidotul ei, postul, ne va face că revenim în el.

„Surghiunit a fost Adam, scos din rai pentru *neascultare* [*parakoe*], şi a fost lepădat de la desfătare, amăgit fiind de vorbele femeii, şi gol a şezut în preajma locului, tânguindu-se şi zicând: Vai mie! Deci să ne sârguim toţi să primim vremea postului *ascultând* [*hypakouontes*] de predaniile Evangheliei; ca printr-însele să ne facem plăcuţi lui Hristos şi să dobândim iarăşi sălăşluirea raiului"[64].

Postul este o „nimicire a morţii"[65] care a fost consecinţa păcatului. Omul care posteşte scapă, desigur într-un mod încă relativ, legilor lumii căzute. El rupe cercul infernal al dialecticii poftei şi plăcerii, al foamei şi săturării, îndreptându-şi dorinţa spre contemplarea realităţilor cereşti. Aşa cum fecioria e o imagine a vieţii îngereşti şi o restaurare a nevinovăţiei şi nepătimirii lui Adam[66], tot aşa postul îl face pe om asemenea făpturilor trupeşti[67], e icoana modului vieţii paradiziace[68] şi anticiparea vieţii veşnice[69] în care aleşii vor fi adevăraţi „îngeri" în trup[70], puterea dorinţei lor fiind în întregime convertită dinspre trup spre duh.

Postul ortodox e profund marcat de această atmosferă eshatologică. El rămâne, desigur, un mijloc pentru a dobândi virtutea, dar instrumentul e deja el însuşi îndumnezeit. Este, am putea spune, deja scopul său. De exemplu, regulile care interzic mâncarea de carne în timpul Postului Mare vizează, desigur, slăbirea trupului, dar, păzindu-le, credinciosul adoptă şi un nou mod de existenţă (*tropos hyparxeos*): el restaurează în sine însuşi, aici şi acum, starea lui Adam care, înainte de cădere, era vegetarian[71] şi anticipează modul vieţii viitoare unde, potrivit Sfântului Teodor Studitul, aleşii nu vor mai fi aserviţi nevoilor trupului[72].

Postul, restaurarea firii

Postul este „o silă făcută firii”[73], dar o violență necesară pentru ca rațiunea să-și regăsească hegemonia naturală asupra pântecelui și părții iraționale a sufletului. În timp ce hrana naște patimile, postul e „maica virtuților”[74] și a tuturor lucrurilor bune[75]. El este „calea împărătească a curățirii”[76], păzitorul curăției și „maica nepătimirii”[77]. E asemenea unei săbii ce retează de la inimă tot răul[78], domolește patimile ca pe leii pe care i-a îmblânzit prorocul Daniel datorită înfrânării sale[79]; alungând demonii, el ne face să scăpăm de focul iadului[80], ne asigură ocrotirea îngerilor[81] și ne face viu sufletul omorât de patimi[82].

> „Postul, maica curăției, osândirea păcatului, osândirea pocăinței, viețuirea îngerilor și mântuirea oamenilor...”[83].

În timpul Postului Mare, postul supune trupul lucrării proprii a sufletului: „slujnica nu mai dă porunci reginei, ci se întoarce în sfârșit la locul ei”[84]. Această restabilire a armoniei în compusul uman are repercusiuni cosmice și chiar sociale pe care Părinții au știut să le dezvolte. Postul, ne asigură ei, dă familiei echilibrul ei: prin el tinerii și bătrânii rămân la locul lor și-și cultivă fiecare virtutea proprie; tot prin el statul se menține în bună ordine, iar cetatea în liniște[85]. Datorită relației de simpatie a trupului uman — veritabil microcosmos — cu ansamblul lumii sensibile al cărei centru e omul, se înțelege că și cosmosul profită de curățirea omului și că văzduhul însuși devine oarecum mai pur în timpul Postului Mare.

Post și pocăință

Desigur, postul rămâne auxiliarul privilegiat și chiar indispensabil al pocăinței. Fără post, adică fără participarea trupului la efortul convertirii și întoarcerii lăuntrice întreprinse în timpul celor 40 de zile, metanoia ar rămâne zadarnică[86]. „Postul — spune Sfântul Vasile cel Mare — e începutul [*arche*] pocăinței”[87]. De altfel, în cateheza imnologică a Triodului, troparele care laudă în exclusivitate postul sunt rare, cel mai adesea ele îl asociază cu metanoia sau cu ansamblul virtuților dezvoltate în această perioadă.

> „Trezește-te, priveghează, suspină, lăcrimează prin post; leapădă toată povara păcatului, suflete; ca prin pocăință fierbinte să scapi de foc și cu plângere pentru patimi să rupi haina de jale, luând veșmântul cel dumnezeiesc”[88].

Post şi sinergie

Mai limpede încă decât celelalte virtuţi studiate până aici, postul se înscrie într-o mişcare de sinergie: mortificarea şi supunerea trupului nu depinde decât de noi, dar această dăruire voluntară ne asigură o compensaţie spirituală de altfel incomparabil superioară efortului ascetic pe care-l oferim.

> „Dacă am păcătuit, vom posti pentru că am păcătuit. Dacă n-am păcătuit, vom posti ca să nu păcătuim. Să dăm ceea ce avem: postul, şi vom primi ceea ce nu avem: nepătimirea”[89].

Asceza ortodoxă nu cunoaşte mortificarea pentru ea însăşi. Fiindcă postul deschide direct spre contemplaţie, aceasta trebuie să fie singurul său scop.

Post şi contemplaţie

Un principiu general al spiritualităţii ortodoxe atât în ce priveşte fecioria, cât şi în ce priveşte postul, e acela că unei restricţii a trupului trebuie să-i corespundă neapărat o contemplaţie proporţională. Dacă postul e unit cu o credinţă dreaptă şi păzit cum se cuvine unui creştin (nu cum îl practică fariseii), el va duce cu siguranţă mintea pe culmile contemplaţiei[90]. Aşa cum scrie Sfântul Ioan Scărarul, „postul e curăţia rugăciunii, luminarea sufletului, paza minţii, înmuierea învârtoşării, uşa străpungerii, [...] începutul isihiei, [...] călăuza spre nepătimire, iertarea păcatelor, uşa şi desfătarea raiului”[91].

Trupul uşurat al postitorului îl face să meargă cu pas sprinten spre cer[92] şi chiar să zboare spre îndumnezeire pe „aripile virtuţilor dumnezeieşti”[93].

> „Vino, suflete, uşurat prin virtuţile postirii şi te înalţă prin aripi din răutatea cea râvnitoare spre cele de jos; şi desfătează-te în contemplaţiile cele prealuminoase ce pricinuiesc desfătarea virtuţilor, făcându-te şi tu prin credinţă cu chip dumnezeiesc [*theoides genomene*]”[94].

Postul, ospăţ mistic

În mod sugestiv, autorii noştri compară adesea postul cu un veritabil banchet tainic, în care sufletul se ospătează cu hrană duhovnicească. Postul Mare e „un post luminos”[95] în cursul căruia ne desfătăm de „roadele faptelor virtuţii” pe care le-a cultivat şi recoltat postul[96]. Gazda care cheamă pe toţi credincioşii la acest ospăţ şi îi hrăneşte din belşug cu contemplaţii e Duhul Sfânt[97]. Străpungerea inimii e băutura ce se revarsă în

valuri, printre lacrimi, în cupele invitaţilor la acest banchet de patruzeci de zile:

„Dumnezeiesc pahar de străpungere [*kratera katanyxeos*] umplând acum harul postului în chip lămurit, cheamă pe toţi credincioşii strigând cu veselie: Veniţi de vă desfătaţi, lepădând beţia patimilor, ca să vă învredniciţi de mângâierea ce va să vină!”[98].

Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, acest ospăţ duhovnicesc cu diferite feluri de mâncare e alcătuit din citirile, cântările şi slujbele lungi ale Postului Mare, în timpul cărora sufletul se satură şi prăznuieşte sobru, întărindu-şi chiar şi trupul în virtutea strânsei sale uniri cu el[99].

Această hrană duhovnicească din care ne săturăm paradoxal cu atât mai mult, cu cât lipsim trupul de hrana materială[100] e identică cu cea de care se bucura Adam în rai:

„Dăruieşte-mi şi mie, Cuvinte, desfătarea postirii, precum lui Adam raiul odinioară, şi a gusta din toate poruncile Tale, Dumnezeul nostru, şi a mă feri pururea de rodul păcatului, pe care l-ai oprit, ca să ajung şi eu cu bucurie la patima Ta cea de pe Crucea purtătoare de viaţă”[101].

De abia început Postul Mare, şi raiul e deja restaurat de post şi de virtuţi[102] pentru cei ce înaintează în ele cu râvnă. Adevăraţii asceţi gustă dinainte în tot timpul celor 40 de zile din roadele duhovniceşti ce nu vor fi oferite din plin decât în ziua Paştelui, când postul trupesc va fi întrerupt de Cuminecătura cu Trupul lui Hristos Cel înviat. Chiar şi atunci nimeni nu se va lumina cu adevărat decât în măsura în care *va fi participat deja la acest ospăţ în timpul Postului Mare* într-o modalitate specifică: postul. Postul, ca şi celelalte virtuţi, are pentru imnografii bizantini un caracter pascal şi chiar „sacramental” extrem de marcat. Utilizarea de imagini antinomice ca aceea a Postului-ospăţ[103] nu are doar un scop retoric, ci exprimă în fond paradoxul-cheie al spiritualităţii creştine care îi cere credinciosului să dezvolte prin voinţă harul pe care-l poartă deja întreg în el însuşi de la luminarea baptismală. Diferitele etape ale acestui progres manifestă fiecare scopul ultim: Învierea, privită însă din punctul de vedere care le este propriu. Postul revelează şi el tensiunea fundamentală a eshatologiei creştine între „deja” (mântuirea realizată şi prezentă) şi „nu încă” (aşteptarea desăvârşirii sale în îndumnezeirea personală şi/sau la a Doua Venire a lui Hristos).

Modele scripturistice

Această ştiinţă a postului nu este recentă, credincioşii fiind iniţiaţi în el încă de povăţuitorii din Vechiul Testament. Exemplul cel mai dezvoltat de imnografi e cel al lui Moise care s-a depărtat de popor şi a postit

timp de patruzeci de zile pentru a putea primi teofania de pe Sinai şi Legea lui Dumnezeu[104]. La fel, fiecare credincios trebuie să se retragă în sine însuşi şi să postească timp de patruzeci de zile pentru a se învrednici să „vadă pe Dumnezeu", să contemple divinitatea lui Hristos în momentul teofaniei Patimii-Înviere[105] pentru a primi şi el, duhovniceşte, legea Iubirii gravată pe tablele de carne ale inimii[106].

„Cu postul apropiindu-ne şi noi de muntele rugăciunilor să vedem cu inimă curată pe Dumnezeu, tablele poruncilor primindu-le înăuntru ca Moise strălucind pe faţa noastră de slava dragostei Lui"[107].

Prin post monahul face „urcuşuri în inima sa"[108] şi urcă „muntele faptelor bune", pentru a intra în „întunericul contemplaţiei"[109] şi a auzi aici cuvinte de pace şi lumină[110], fiind îndumnezeit de frumuseţea lui Hristos[111]. Postul Mare se aseamănă muntelui Sinaiului pe care l-a urcat Moise ca om, pe care a rămas timp de patruzeci de zile şi de unde s-a coborât îndumnezeit şi iradiind slava dumnezeiască[112]. Procesul de sinergie e atunci reprezentat sub forma complementarităţii dintre o mişcare ascendentă (omul) şi o mişcare descendentă (Dumnezeu).

Agent al contemplaţiei, postul a fost iniţiator şi al altor teofanii şi minuni ale Vechiului Legământ. Graţie postului, acelaşi Moise a făcut ca poporul lui Israel să treacă Marea Roşie[113] şi s-a învrednicit de teofania Rugului aprins[114]. Graţie stăpânirii patimilor lor şi postului, Enoh a fost „mutat" la cer şi n-a cunoscut moartea[115], Iacob a moştenit dreptul de întâi-născut[116], Iosif a scăpat de desfrânare[117], Iosua a putut intra în pământul făgăduinţei şi sfinţi poporul[118], Ana cea stearpă a dat naştere lui Samuel[119], Samson a biruit leul[120], Ghedeon a biruit asupra vrăjmaşilor săi cu numai trei sute de oameni[121], iar David a dobândit împărăţia[122].

Cei ce imită exemplul proorocului Ilie se vor învrednici ca şi el de vederea lui Dumnezeu într-o adiere de vânt subţire după o cale de patruzeci de zile în pustie[123]. Prin post acesta a înviat pe fiul văduvei[124], a poruncit stihiilor naturii şi a făcut să cadă ploaie din cer; tot aşa credincioşii vor dobândi puterea asupra cosmosului lor interior făcând să coboare asupra lui prin post ploaia duhovnicească:

„Postind, Ilie a deschis cerul şi a adăpat de ploaie pământul însetat. Să postim [şi noi] vărsând râuri de lacrimi duhovniceşti ca să câştigăm milostivire"[125].

Aşa cum acesta a fost ridicat la cer pe un car de foc, tot aşa postul îi face pe credincioşi să urce pe „carul virtuţilor" şi îi transportă în contemplaţie:

„Curăţindu-ne prin post, să ne suim în carul virtuţilor dumnezeieşti şi să ne înaripăm mintea spre înălţimile văzduhului cântând: Binecuvântaţi lucrurile Domnului pe Domnul!"[126].

Postul a fost hrana prorocilor[127], prin el Elisei a înviat şi el un mort[128], Isaia s-a învrednicit de vederea Domnului oştirilor fiind curăţit de un cărbune aprins[129], Iona a scăpat din monstrul marin[130], Daniel, „bărbatul doririlor", i-a biruit pe lei[131], iar cei trei tineri au rămas teferi în cuptorul de foc[132]. Ninivitenii, care au unit postul cu căinţa şi au dobândit numaidecât iertarea dumnezeiască, sunt şi ei pentru toţi credincioşii un model pe care trebuie să se grăbească să-l urmeze, pentru a ajunge şi ei în ceata prorocilor şi a drepţilor care şi-au petrecut viaţa pe pământ postind[133].

Dimensiunea hristologică a postului

Dar modelul cel mai bun şi desăvârşit, temeiul însuşi al Postului Mare, e desigur postul lui Hristos în pustie în timpul celor patruzeci de zile care au urmat Botezului Său[134]. Deşi n-avea nevoie să postească (umanitatea sa îndumnezeită n-avea nevoie de nici o curăţire)[135], Hristos S-a supus de bunăvoie foamei şi ispitei demonului prin consimţământ liber[136]. El a instituit astfel postul şi asceza creştină prin propria Sa existenţă pentru a arăta El Însuşi calea ridicării lui Adam căzut din cauza lăcomiei[137] şi a ne învăţa să ne cunoaştem limitele: cu alte cuvinte să realizăm efectiv acel „Cunoaşte-te pe tine însuţi".

> „Postind Domnul omeneşte spre pildă nouă [*pros hypotyposin hemon*], biruie pe ispititorul, arătând care este lucrul nostru şi hotare [*horous*] punându-ne nouă"[138].

Acceptând să fie ispitit şi să lupte cu diavolul în umanitatea Sa, Hristos a dat astfel creştinilor modelul luptei lor împotriva puterilor răului şi le-a oferit drept arme postul şi rugăciunea[139].

> „Postind Domnul patruzeci de zile în pustie, mai pe urmă a flămânzit, arătând firea cea omenească. Suflete, nu te lenevi; de va năvăli asupra ta vrăjmaşul, alungă-l cu rugăciuni şi cu postire departe de picioarele tale"[140].

Postul Mare este, aşadar, imitarea vieţii pământeşti a lui Hristos[141]. Prin acest mijloc cel ce posteşte îmbracă deja pe Hristos în timpul celor 40 de zile ale Postului Mare pentru a participa încă şi mai deplin la Patima Sa şi a ieşi împreună cu El din mormânt biruind asupra răului şi a morţii şi iradiind de comuniunea Dumnezeirii Lui. Din acest motiv Postul Mare e socotit de Sfântul Grigorie din Nazianz şi de autorii ulteriori ai Triodului ca o pregătire în vederea morţii împreună cu Hristos, *„înainte-prăznuirea luminării"*[142].

Ca şi ansamblul perioadei Postului Mare, postul poate fi socotit, prin urmare, o actualizare parţială a Economiei lui Dumnezeu şi o iniţiere deplină în „viaţa în Hristos", altfel spus drept o virtute divino-umană:

„Nepostind de pomul cunoştinţei, după porunca Făcătorului, cei dintâi zidiţi şi-au agonisit moartea pentru neascultare şi s-au înstrăinat de pomul vieţii şi de raiul desfătării. Pentru aceasta să postim, credincioşilor, de mâncările cele ce strică şi de patimile cele pierzătoare, ca să culegem viaţă din dumnezeiasca Cruce şi împreună cu tâlharul cel cuminte să ne întoarcem la patria cea dintâi luând de la Hristos Dumnezeu mare milă”[143].

„Legea postului"

În timpul postului Său în pustie, Hristos n-a mâncat, nici n-a băut timp de patruzeci de zile, ispravă supraomenească care arăta astfel intima întrepătrundere între umanitatea şi divinitatea Sa. În actele sale de pogorământ aceasta din urmă se retrage dar nu poate dispărea, de unde caracterul paradoxal al tuturor evenimentelor vieţii lui Hristos. Deşi trebuie să ne străduim să imităm acest model divin, cu excepţia câtorva eroi ai ascezei, omului obişnuit nu-i este cu putinţă să ţină un asemenea post[144]. Obiectul regulilor postului şi al *typikon*-ului este, aşadar, acela de a permite credincioşilor să participe la „postul lui Hristos" adaptându-l prin „economie" la slăbiciunea lor[145]. Scopul lor nu este de a suprima cu totul hrana, ci mai degrabă de a asigura în chip treptat şi „ştiinţific" biruinţa raţiunii asupra tiraniei pântecelui[146]. Astfel, pentru Sfântul Simeon al Tesalonicului, regulile instituite de Părinţi sunt socotite ca o durere uşoară care ne aduce aminte de Dumnezeu, de păcatele noastre şi de moarte, şi ne introduce în „deprinderea binelui", ca să ne apropie cu vrednicie de iubirea de oameni a lui Dumnezeu[147].

Postul euharistic şi postul ascetic

Pentru a înţelege sensul duhovnicesc al *typikon*-ului trebuie să distingem cu claritate, pe urmele preotului Alexander Schmemann, două feluri de posturi[148]: „postul euharistic" şi „postul ascetic". Împărtăşania a avut întotdeauna în Biserica Ortodoxă sensul unei sărbători eshatologice, al unei uniri cu Mirele care anticipează „Paştele veşniciei". Astfel, canoanele şi regulile bisericeşti prescriu înainte de Împărtăşanie o perioadă de post total obligatorie pentru toţi[149]. Actualmente, credincioşii ca şi clericii nu trebuie nici să mănânce, nici să bea cel puţin începând de la miezul nopţii zilei în care se vor împărtăşi[150]: postul e atunci rupt doar de ospăţul euharistic şi venirea „în taină" a Împărăţiei. „Postul şi Euharistia formează

aşa-zicând doi poli complementari şi necesari ai vieţii Bisericii, manifestând antinomia fundamentală a naturii sale: aşteptarea şi posesiunea, plinătatea şi creşterea, eshatologia şi istoria", afirmă preotul Alexander Schmemann[151].

Postul Mare propriu-zis ţine mai degrabă de cel de-al doilea tip de post: „postul ascetic". Acesta are o natură diferită şi implică reguli de respectare distincte de postul euharistic. Mai mult decât o pregătire nemijlocită în vederea unirii nupţiale, el corespunde violenţei făcută naturii pentru a asigura primatul raţiunii asupra părţii iraţionale a compusului uman (violenţă pe care am văzut-o că e în centrul înfrânării şi al ascezei). Postul ascetic e arma de luptă împotriva lui Satana şi împotriva „lumii". Scopul său e *de a slăbi trupul*, de a-l osteni, iar pentru aceasta e nevoie de timp şi de discernământ. Spre deosebire de postul euharistic, el nu este strict obligatoriu, şi, deşi canoanele şi *typika* indică reguli precise, ele pot fi adaptate după posibilităţile şi treapta fiecăruia. Austeritatea lor nu implică neapărat calitatea spirituală a ascetului: unii se săturau cu puţin, alţii aveau nevoie de o mai mare cantitate de hrană[152]. Principul discernământului recomandat în această privinţă de Părinţi ucenicilor lor e acela de a ne satisface necesităţile firii ceva mai puţin decât e nevoie, rămânând întotdeauna puţin flămânzi şi însetaţi.

> „Cât priveşte măsura înfrânării, Părinţii spun că atât pentru hrană, cât şi pentru băutură, trebuie să mai rămână puţin, ca pântecele să nu se umple nici de hrană, nici de băutură..."[153].

Peste această normă pur personală impusă de discernământ, evoluţiile ulterioare ale monahismului chinovial au suprapus reguli precise de respectare a unor perioade de post reprezentând mai degrabă un cadru general al vieţii ascetice de la care pornind fiecare îşi va putea situa propriul său ritm de înaintare duhovnicească, fără ca acestuia să i se poată fixa limite stricte atât inferioare, cât şi superioare.

În timp ce postul euharistic e postul Bisericii întregi în aşteptarea Mirelui, postul ascetic e al „creştinului în Biserică"[154]. Cele două posturi nu se contrazic, ci, dimpotrivă, trebuie să se completeze şi să coexiste în chip necesar în viaţa fiecăruia. Pe de altă parte, în practică această distincţie nu e atât de strictă. Fiindcă putem privi perioada Postului Mare drept o sinteză a acestor două tipuri de post, sau o adaptare a postului euharistic la structura şi dinamismul timpului liturgic. Scopul principal al celor 40 de zile ale Postului Mare propriu-zis stă în pregătirea credinciosului în vederea Cuminecării în ziua Paştelui, care va încununa lupta sa duhovnicească prin învierea împreună cu Hristos. În timpul Postului Mare, izbânzile atleţilor ascezei devin modelul comun al întregii Biserici, iar „postul ascetic" o obligaţie.

Celebrarea Liturghiei fiind incompatibilă cu postul, întrucât reprezintă scopul acestuia din urmă[155], e foarte logic ca zilele postului să fie aliturgice[156], formând astfel o lungă perioadă de aşteptare eshatologică. Totuşi Cuminecătura nu este suprimată cu totul în timpul Postului Mare, pe de o parte, din pricina celebrării obligatorii a Liturghiei în zilele de sâmbătă şi duminică (în care postul se ridică şi care de aceea nu se numără în şirul celor 40 de zile) iar, pe de altă parte, din pricina celebrării Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite pentru a nu-i lăsa pe credincioşi cu totul despărţiţi de hrana vitală a creştinului şi a le îngădui astfel să meargă cu puteri înnoite spre Cuminecătura pascală ale cărei tot atâtea anticipări sunt.

În virtutea acestei polarizări a postului celor 40 de zile de către cele două aspecte ale eshatologiei creştine şi a articulării celor două tipuri de post pe care o realizează, regulile *typikon*-ului ne apar în acelaşi timp atât ca o pregătire lentă şi ritmată în vederea Cuminecării pascale, culminând în Vinerea Mare şi Sâmbăta Mare (zile de post total), cât şi ca o fixare eclezială a „ştiinţei duhovniceşti" experimentate în pustie.

Ca şi pentru restul patimilor şi după chipul însuşi al biruinţei lui Hristos asupra morţii prin moarte, postul urmăreşte să tămăduiască patima lăcomiei pântecelui pe aceeaşi cale prin care a intrat răul, principiul virtuţii fiind acela de a se opune patimii sale contrare, de a opune, de exemplu, desfrânării castitatea, mâniei blândeţea, mândriei smerenia etc.[157]. Trebuie însă deosebite două feluri de lăcomii: „lăcomia pântecelui" (*gastrimargia*) care, după avva Dorotei, este „nebunia umplerii pântecelui" celui ce nu se preocupă de delicateţea mâncărurilor şi, respectiv, „nebunia gâtlejului" (*laimargia*) a celui care, fără a mânca neapărat mult, doreşte mâncăruri rafinate şi plăcerile gustului: „Când un asemenea gurmand mănâncă ceva ce-i place, e până într-atât de stăpânit de plăcerea sa, încât o ţine mult timp în gură, o plimbă încoace şi încolo şi n-o înghite decât cu greu din pricina plăcerii pe care o încearcă"[158]. Tămăduirea acestei duble idolatrii a lăcomiei[159] cere aplicarea unui dublu remediu, în acelaşi timp cantitativ (împotriva gastrimargiei) şi calitativ (împotriva laimargiei). Din această pricină Postul Mare are un aspect de post propriu-zis ţinând trupul flămând prin restrângerea cantitativă a hranei şi rărirea numărului meselor, şi un aspect cantitativ prin abţinerea de la anumite categorii de alimente[160].

II.A.4.a Aspectul cantitativ al postului

Fuga de săturare şi restricţiile privitoare la cantitatea hranei nu fac obiectul unor reguli generale, pentru că, aşa cum am văzut, fiecare trebuie să-şi fixeze propria sa regulă, în general după sfaturile părintelui său du-

hovnicesc. Rolul *typikon*-ului e de a fixa regulile comune şi care trebuie respectate de toţi.

Prima dintre aceste reguli e de a nu lua în zilele de post decât o singură masă. Aşa-numitele *typika* folosesc expresia „o dată pe zi" (*apax tes hemeras*) sau „mâncatul numai o dată" (*monositoumen*). E vorba de un principiu de bază al postului bizantin pe care-l găsim afirmat ca o evidenţă în toate aceste *typika* liturgico-monahale[161]. Astfel, de exemplu, în *Typikon*-ul mănăstirii Mântuitorului din Messina, expresia: „zilele în care mâncăm de două ori" e sinonimă cu zilele fără post: sâmbetele şi duminicile, sărbătorile şi octavele lor, zilele de luni, marţi şi joi de peste an în afara perioadelor de post[162]. Timpul lăsat liber de suprimarea unei mese e ocupat de „hrănirea sufletului" la rugăciunile şi slujbele mai lungi din timpul postului.

Ora acestei mese unice a fost unanim fixată de o tradiţie ascetică de cea mai mare vechime la ceasul al 9-lea din zi (cca ora 3 după-amiază)[163]. Fixarea acestui moment nu este arbitrară, ci vine din experienţă. În convorbirea sa consacrată discernământului, avva Ioan Cassian se opune celor care din exces de zel îşi amânau masa până seara, căci, spune el, „hrana pe care o iau le desfiinţează libertatea minţii şi uşurinţa în timpul rugăciunilor de seară şi de noapte". Aflându-se la mijloc între extreme, masa de la ceasul al 9-lea are folosul duhovnicesc cel mai mare, căci „nu numai mintea se simte liberă şi uşurată pentru privegherile nopţii, dar şi solemnitatea rugăciunilor de seară ne găseşte într-o dispoziţie desăvârşită, fiindcă digestia e făcută"[164].

Asceţii care posteau necontenit păzeau în toate zilele această regulă a mesei unice de la ceasul al 9-lea[165]. Disciplina lor, extinsă la viaţa unor comunităţi mai mari, apoi şi la mireni, a devenit astfel norma zilelor de post în diferite redacţii ale aşa-numitelor *typika*[166]. În practică, această masă poate avea loc înainte de ceasul al 9-lea[167], unit adesea cu Vecernia, sau după această scurtă slujbă în timpul perioadelor de post obişnuit, ca în miercurile şi vinerile de peste an sau în „posturile mici"[168]. Postul Mare fiind însă o perioadă de post mai intens, aceste *typika* prescriu această masă numai după Vecernie[169]. Acest post extins la ziua întreagă devine de altfel obligatoriu şi în zilele în care se săvârşeşte Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, respectiv în zilele de miercuri şi de vineri din Postul Mare. El se impune de la sine în mănăstiri în care această Liturghie se săvârşeşte zilnic în timpul Postului Mare, ca la mănăstirea Evergetis[170], evidenţiind astfel limpede dubla sa natură „euharistică" şi „ascetică". Să remarcăm faptul că tradiţia postului până la apusul soarelui e, şi ea, veche şi bine atestată[171]: „Postul e de seara şi până seara", spunea, de exemplu, avva Evagrie[172].

În afara perioadelor de post, acesta trebuie păzit în toate miercurile şi vinerile de peste an. Începând cu *Didahia celor Doisprezece Apostoli* şi

primii Părinți[173], această regulă apare drept unul din principiile fundamentale de organizare a timpului liturgic. Prin participarea trupului credinciosului la actualizarea trădării și arestării lui Hristos miercurea, și a răstignirii și morții Sale vinerea[174], postul dă ciclului săptămânal caracterul de răsfrângere și concentrare a Săptămânii Mari, dezvoltat pe larg de imnografie și asupra căruia vom mai avea ocazia să revenim. Postul Mare a extins și la celelalte cinci zile ale săptămânii regulile ascetice rezervate inițial zilelor de miercuri și vineri, păstrând totuși ritmul și structura săptămânii prin impunerea unui efort mai mare în zilele de miercuri și de vineri din Postul Mare. În timp ce în unele mănăstiri — mai ales cele din Constantinopol, care erau caracterizate de o mai mare suplețe în materie de post — în celelalte zile masa putea avea loc la ceasul al 9-lea și putea cuprinde unele îndulciri, ca, de exemplu, autorizarea untdelemnului[175], în zilele de miercuri și de vineri postul trebuia păzit cu rigoare (*akrivia*), monahii rămânând nemâncați și chiar nebăuți[176] până la apusul soarelui și la Vecernie[177]. Această regulă ține de primul tip de post, pe care l-am intitulat „post euharistic" din pricina Cuminecării cu Darurile mai înainte sfințite din care toți trebuie să se împărtășească în acest două zile. Rezervată teoretic celor ce se pregătesc să se cuminece, această practică s-a extins la toți, astfel că această recomandare de abstinență totală ține de acum înainte de „postul ascetic".

Treptat, acestor două zile de post strict li s-a adăugat ziua de luni, căreia i s-au aplicat aceleași reguli ca și acestora[178]. Motivul fixării acestei zile de post nu mai trebuie căutat în preocuparea de actualizare săptămânală a Săptămânii Mari pentru a-i „încorpora" pe credincioși în viața în Hristos; el ține mai degrabă de intenția „tehnicienilor" ascezei de a da ciclului săptămânal un ritm binar: zilele de luni, miercuri și vineri sunt zile de post strict și de intensificare a luptei duhovnicești, în timp ce în zilele de marți și de joi trupul poate primi puțină „mângâiere". Această distincție a fost păstrată în timpul Postului Mare, lăsându-se însă monahilor mai osârduitori (*spoudaioi*) posibilitatea de a extinde la toate zilele Postului Mare (cu excepția zilelor de sâmbătă și duminică) păzirea regulilor respectate îndeobște în zilele de luni, miercuri și vineri[179].

La mănăstirea Evergetis, în zilele de marți și joi din Postul Mare se serveau două blide de legume fierte (dintre care unul cu untdelemn) dându-se monahilor permisiunea și de a bea puțin vin, dar în zilele de luni, miercuri și vineri vinul fiind interzis, se mânca doar bob fiert bându-se tradiționala băutură *eukraton*[180].

Potrivit *typikon*-ului Sfântului Sava — ale cărui reguli alimentarea au fost adoptate de majoritatea mănăstirilor bizantine, mai ales începând din epoca Paleologilor — în zilele de marți și de joi se puteau servi legume verzi (*lachanon*) sau legume uscate (*osprion*) gătite fără untdelemn, în

timp ce în zilele de luni, miercuri şi vineri nu se puteau mânca decât grăunţe, legume verzi şi măsline[181].

La mănăstirea Studiu, înainte ca ziua de luni să fie socotită zi de post strict, din Săptămâna a II-a până în Săptămâna a VI-a în zilele de luni, marţi şi joi se serveau două blide de legume fierte cu fructe[182], în timp ce în zilele de miercuri şi vineri se respectau, ca în majoritatea mănăstirilor, regulile de post din Săptămâna I şi în Săptămâna Mare.

Ciclul postului era ritmat nu numai de distincţia: sâmbătă — duminică / marţi — joi / luni — miercuri — vineri, ci şi de aceste două săptămâni privilegiate de la cele două extremităţi ale Postului Mare, în timpul cărora efortul ascetic trebuie să fie deosebit de intens. Toate zilele sunt atunci supuse aceloraşi reguli ca şi zilele de luni, miercuri şi vineri din celelalte săptămâni ale Postului Mare[183].

În timpul Săptămânii I, *xerophagia* sau consumarea numai de alimente uscate trebuie să fie strictă şi obiceiul actual, atât la Muntele Athos, cât şi în majoritatea mănăstirilor ortodoxe, e ca monahii să rămână fără să mănânce şi să bea (*asitia*) în primele trei zile (*to trimeri*) până la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite de miercuri. Unii monahi pot prelungi acest post până vineri[184], în timp ce ceilalţi trebuie să păzească măcar o *xerophagia* strictă. *Typikon*-ul Sfântului Sava recomandă doar ca în toată Săptămâna I să nu se servească masă oficială la trapeză afară de masa de după Liturghiile Darurilor mai înainte sfinţite de miercuri şi de vineri, încurajând astfel pe monahi să rămână în *asitia* în toate celelalte zile[185]. Obiceiul cel mai răspândit însă e de a nu mânca sau bea nimic lunea, miercurea şi vinerea[186] şi de a nu gusta marţea şi joia la trapeză decât pâine şi *eukraton*, fără însă ca toţi monahii să fie obligaţi să vină la masă[187]. Potrivit unui tratat atribuit patriarhului Nicolae Grămăticul († 1111) adăugat *Typikon*-ului tipărit al Sfântului Sava, în primele cinci zile ale Primei Săptămâni se poate gusta „prin economie" pâine uscată[188].

Prescripţiile Sfântului Teodor Studitul sunt şi aici ceva mai uşoare: în timpul Primei Săptămâni a Postului Mare şi în Săptămâna Patimilor se mânca bob fiert, mazăre fără untdelemn, cinci smochine mici, şi dacă se găseau, castane şi alte poame uscate[189]. Nu vom insista aici asupra regulilor ce trebuie respectate în Săptămâna Mare, dat fiind că în general sunt aceleaşi cu cele din Săptămâna I a Postului Mare, cu excepţia ultimelor zile începând din Joia Mare.

II.A.4.b Aspectul calitativ al postului

Exemplul Săptămânii I arată că structurarea Postului Mare a avut loc prin convergenţa celor două dimensiuni, cantitativă şi calitativă, ale postului:

„Căci postul nu constă numai din a nu mânca nimic [*asitia*] din zori şi până seara, ci şi din abţinerea [*apoche*] de la anumite alimente"[190].

Alegerea alimentelor e într-adevăr extrem de importantă în practica monahală.

„Cât priveşte înfrânarea — învaţă Sfântul Vasile cel Mare —, ea se înfăptuieşte în acest chip: pe de o parte, ne folosim după nevoi de lucrurile cele mai simple necesare vieţii, evitând orice săturare, iar, pe de altă parte, ne abţinem de la tot ceea ce nu e decât pentru plăcere"[191].

Puţin mai jos, acelaşi adaugă:

„În orice chip trebuie să preferăm mâncărurile cele mai uşor de procurat şi nu trebuie ca, sub pretextul abstinenţei, să cheltuim multă grijă cu mâncărurile cele mai căutate şi mai scumpe gătind alimentele cu cele mai bune ingrediente. Dimpotrivă se vor alege lucrurile ce se găsesc cel mai uşor pe piaţă, care costă puţin şi sunt de obşte..."[192].

Aceste principii generale de frugalitate fiind stabilite, dieta Postului Mare trebuie privită drept o restricţie suplimentară adusă regimului obişnuit al monahului.

Astfel, dacă abţinerea de la carne reprezintă pentru mireni o particularitate a Postului Mare[193], ea nu este la fel pentru monahi, care nu mănâncă niciodată carne: nu numai pentru a imita pe Adam, care era vegetarian, cum s-a remarcat deja, sau pe Hristos şi Ioan Botezătorul, despre care Scriptura nu spune niciodată că au mâncat carne[194], ci şi pentru a arăta că întreaga viaţă a monahului nu este în fond decât un vast Post Mare.

Regula generală a abstinenţei Postului Mare a fost definită de Sinodul Trullan (Quinisext), din anul 692, drept reţinere de la „tot ce e omorât" şi „produsele lor"[195]. Începând de la Duminica Lăsatului de brânză şi până la Paşte, orice hrană de origine animală este, aşadar, interzisă, chiar şi în zilele în care postul e întrerupt de Euharistie, cum sunt zilele de sâmbătă şi duminică[196]. Plecând de aici, abstinenţa s-a extins la untdelemn şi la vin, care în regulamentele monahale apar drept semne distinctive ale zilelor de sărbătoare şi contrazic ambianţa postului[197]. Regimul zilelor obişnuite ale Postului Mare e, aşadar, acelaşi cu cel al anahoreţilor: xirofagia sau „hrana uscată", adică vegetale fără verdeaţă ori grăsime de nici un fel.

Pâinea, sarea şi apa erau iniţial singura hrană autorizată în timpul Săptămânii Patimilor numită din această pricină „săptămâna mâncării uscate" (*hebdomas tes xerophagias*)[198]. Sinodul de la Laodiceea, iar mai apoi Sinodul Trullan au extins această regulă la întreaga perioadă a Postului Mare, dar au şi îndulcit-o îngăduind consumarea de legume şi de fructe[199]. Xirofagia poate fi păzită în moduri extrem de diferite atingând la anahoreţi austeritatea extremă a unui meniu limitat la câteva rădăcini nefierte[200].

În *Typikon*-ul Sfântului Sava regimul recomandat constă din pâine, smochine, curmale, legume verzi şi apă[201]. Dar într-una din redacţiile sale din secolul XVI, el se limitează la pâine şi legume uscate (*ospria*)[202].

Distincţia legumelor în „legume verzi" (*lachanon*) sau „salată" şi „legume uscate" sau „feculente" (*osprion*) se regăseşte adesea în literatura monahală, acestea din urmă reprezentând în genere o treaptă de austeritate superioară[203]. Astfel, la Studiu, în timp ce în zilele de luni, marţi şi joi din Săptămână a II-a şi până în Săptămâna a VI-a din Postul Mare se mâncau grâne fierte şi legume verzi cu puţin untdelemn, în Săptămâna I, în Săptămâna Mare şi în toate zilele de miercuri şi de vineri nu se servea nici untdelemn, nici legume verzi, ci numai legume uscate însoţite de poame uscate[204]. La fel stăteau lucrurile şi la Evergetis, unde în zilele de luni, miercuri şi vineri nu se mâncau decât mazăre şi câteva poame uscate[205].

În toate mănăstirile bizantine, dar mai cu seamă în tradiţia studită, unde dobândeşte o importanţă deosebită, băutura ce înlocuieşte vinul în tot timpul Postului Mare este aşa-numitul *eukraton:* un amestec de pulbere de chimen şi anason în apă caldă[206].

Fără a fi inumane, astfel de regimuri, extinse pe o durată destul de lungă, cer o perioadă de pregătire, în timpul căreia trupul să se poată obişnui treptat cu privarea de anumite alimente necesare, ca, de exemplu, lactatele. În parte, din acest motiv s-au instituit cele trei săptămâni pregătitoare ale Postului Mare, a căror evoluţie şi reguli specifice le vom studia la locul lor[207].

II.A.4.c Sistemul dezlegărilor

Timpul ascezei Postului Mare e structurat de un al treilea element: zilele de „uşurare" sau „dezlegarea", respectiv de dispense parţiale de la post, care introduc în lungul său parcurs o varietate necesară şi fac trupul să participe la bucuria praznicelor pe care le celebrează sufletul.

Aceste dispense sunt acordate în toate sâmbetele şi duminicile pentru că aceste zile sunt liturgice şi, prin urmare, incompatibile cu postul. Trebuie să ne bucurăm şi să celebrăm Euharistia cinstind sâmbăta „praznicul creaţiei" (ziua a şaptea), iar duminica cinstind praznicul Învierii (ziua a opta şi a doua creaţie)[208].

> „Dacă cineva — afirmă o scrisoare atribuită Sfântului Ignatie al Antiohiei — posteşte duminica sau sâmbăta, afară de o singură sâmbătă [adică Sâmbăta Mare], e ucigaş al lui Hristos"[209].

Aceste două zile de dispensă de la post acordă periodic credincioşilor puţină odihnă în efortul lor şi imprimă ciclului săptămânal un ritm care

alternează încordarea şi relaxarea, osteneala şi odihna, pe care-l inserează armonic în marele ritm cosmic al destinderii (*diastole*) şi contracţiei (*systole*)[210]. Remarcând felul în care fiecare săptămână a Postului Mare se armonizează cu această mişcare alternativă a tuturor lucrurilor, Sfântul Ioan Hrisostom declară:

> „Aşa cum trupul istovit de post are nevoie de o mică întărire, pentru ca în acest fel, cu râvnă înnoită, să înceapă iarăşi nevoinţele postului, tot aşa şi sufletul are nevoie de odihnă şi de întărire. Nu trebuie nici să-l istovim, dar nici să-l lăsăm slobod, ci să facem când una, când alta, ca aşa să cârmuim şi starea [*katastasis*] sufletului şi zburdările trupului. Aşa cum dacă te supui fără întrerupere la osteneli, slăbeşti şi cazi, tot aşa dacă stai necontenit degeaba, te trândăveşti. Aşa se întâmplă şi cu sufletul şi cu trupul. De asta întotdeauna e bună măsura. [...]
>
> Aşa cum pe drumul mare sunt staţii de oprire şi case de odihnă pentru ca drumeţii osteniţi să se odihnească şi să se întremeze, ca astfel să-şi poată continua iarăşi călătoria [...], tot aşa şi acum în postul acesta de 40 de zile, Stăpânul ne-a dăruit aceste două zile din săptămână ca pe nişte staţii de oprire, ca pe nişte case de odihnă, ca pe nişte coaste de mare, ţărmuri şi posturi, ca să ne odihnim puţin, ca să ne întremăm puţin trupul de ostenelile postului şi să ne mângâiem sufletul, pentru ca iarăşi, după trecerea acestor două zile, să pornim din nou la drum cu tragere de inimă, noi, care am pornit pe această cale bună şi folositoare"[211].

Se ridică acum postul „cantitativ", nu şi abţinerea de la carne şi lactate, pentru a ne deosebi, scrie patriarhul Nicolae Grămăticul, de armeni şi de latini[212]. Pentru aceste ocazii aşa-numitele *typika* prescriu în general dispensă în ce priveşte vinul şi untdelemnul şi regula celor două mese[213]. La Evergetis se mâncau atunci în strachini mâncări gătite cu untdelemn bându-se vin mai mult ca de obicei[214]. La Pantocrator, unde regula e în general mai puţin strictă din pricina vocaţiei „caritabile" a acestei mănăstiri pe lângă care funcţiona un spital, se serveau trei blide: unul de legume verzi, unul de legume uscate şi altul de scoici, fructe de mare şi ceapă, totul gătit cu untdelemn şi însoţit de vin[215]. Aceste ridicări parţiale ale postului sunt cel mai adesea însoţite de „odihnă sau nelucrare" (*argia*), adică de dispensa de la aşa-numitele *diakoniai* (azi se foloseşte cuvântul *diakonimata*) sau „slujirile" mănăstirii[216]. Această odihnă e parţială, atunci când însoţeşte zilele de dispensă de vin şi untdelemn, şi totală cu prilejul unui mare praznic, când se acordă o mai mare dispensă de post, sau în prima şi ultima săptămână din Postul Mare, din pricina ostenelilor pe care le prilejuiesc acestea[217]. Odihna acordată în zilele de sărbătoare nu trebuie să devină însă un pretext de trândăveală şi flecăreală[218], ci un prilej de a zăbovi mai liber în lectură şi în gândul la Judecata viitoare[219]. La

Studiu, în zilele în care nu se făcea lucru manual, bibliotecarul dădea un semnal şi fraţii se reuneau în bibliotecă, fiecare luând o carte până seara[220].

În timpul Postului Mare se dă dispensă de vin şi untdelemn şi în zilele în care au loc praznice importante ale ciclului liturgic fix, în principal pe 24 februarie, praznicul celor două aflări ale capului Sfântului Ioan Botezătorul, şi pe 9 martie, praznicul celor Patruzeci de mucenici din Sevasta[221]. Dar această dispensă e valabilă îndeosebi pentru praznicul Bunei Vestiri (25 martie), singurul praznic în timpul căruia dispensa de post se extinde la carnea de peşte[222], deşi unii acordă această dispensă şi în Duminica Floriilor, pentru a marca solemnitatea ei superioară faţă de duminicile obişnuite[223].

În joia Săptămânii a V-a se dădea în unele mănăstiri bizantine dispensă de vin şi untdelemn[224]. Desigur, nu în semn de sărbătoare, Canonul Mare fiind oficiul cel mai penitenţial din tot Postul Mare, ci mai degrabă ca pregătire pentru oboseala acestui foarte lung oficiu. Mănăstirea Evergetis şi aşezămintele care au adoptat *typikon*-ul său rânduiau în această categorie şi miercurea Săptămânii a IV-a, probabil pentru a solemniza împlinirea jumătăţii cursei Postului Mare. Aceste două dispense au fost respinse de Nicon de la Muntele Negru[225], restricţia sa fiind reţinută în practica actuală, în care la masa care precedă Utrenia Canonului Mare se dă dispensă numai de vin, nici un fel de dispensă nefiind prevăzută pentru Miercurea Înjumătăţirii Postului[226].

În fine, Joia Mare e universal socotită zi de praznic şi de bucurie cu prilejul căruia trebuie rupt parţial postul extrem de sever al Patimilor[227].

Toate *typika* acordă dispense de post bolnavilor şi celor cu munci grele: dispensă de vin în zilele de luni, miercuri şi vineri, şi de pâine şi de apă la ceasul al 3-lea din fiecare zi[228]. Dar, în conformitate cu prescripţiile Sfântului Vasile cel Mare[229], fixarea acestor regimuri particulare e cel mai adesea lăsată la discreţia egumenilor.

II.A.5 „Postul duhovnicesc”

Cel mai adesea, regulile ce constituie „legea postului” sunt consemnate în *typikon*-ul de întemeiere al unei mănăstiri, iar nu în *typikon*-ul liturgic[230]; în orice caz ele nu aparţin Triodului ca şi carte liturgică şi nu sunt menţionate aici decât incidental prin inserarea anumitor rubrici din *Typikon*-ul Sfântului Sava cel Sfinţit. Statutul acestor „legi” e comparabil cu cel al canoanelor bisericeşti, care nu reprezintă reguli rigide şi constrângătoare, ci sunt mai degrabă date care ordonează viaţa extraliturgică a monahului şi fixează conduita creştinului în lume. Dar dacă legea postului n-ar consta decât în acest ansamblu de prescripţii fizice, ea nu s-ar deosebi, în definitiv, decât destul de puţin de prescripţiile Legii Vechiului Testament care prescria şi ea postul[231]. Rolul catehezei imnologice privitoare la post va fi tocmai acela de a completa *typikon*-ul îndemnându-i pe credincioşi la păzirea duhovnicească a postului. Postul celor 40 de zile trebuie păzit „creştineşte”, adică cu sufletul şi cu trupul, nu ca fariseii, care se mulţumeau cu faptele trupeşti şi făceau din post un pretext de slavă deşartă.

> „Să nu ne mâhnim iudaiceşte [*ioudaikos*], ci să ne luminăm bisericeşte [*ekklesiastikos*]; să nu ne făţărnicim fariseieşte [*pharisaikos*], ci să ne împodobim evangheliceşte [*euangelikos*], lăudându-ne cu Crucea lui Hristos, Mântuitorul sufletelor noastre”[232].

Postul şi iubirea

Deplasarea comemorării parabolei vameşului şi fariseului din Săptămâna a IV-a din Postul Mare în prima duminică a perioadei pregătitoare se potriveşte întru totul cu această învăţătură şi permite prevenirea oricărei devieri de la spiritul postului. Înainte chiar de a începe postul, credincioşii sunt îndemnaţi astfel să fugă de slava deşartă şi să păzească regulile bisericeşti într-un mod demn de „legea Iubirii”: unind asceza cu smerenia.

Nu că, sub pretextul păzirii Evangheliei „în duh şi în adevăr”, n-ar mai trebui să postim, căci, potrivit învăţăturii lui Hristos, trebuie *„să facem*

aceasta fără a uita de aceea"[233]: trebuie să ne consacrăm ascezei şi mortificării fără a pierde din vedere faptul că e vorba de curăţirea sufletului şi că piscul ei e iubirea. Folosul postului şi bogăţia Triodului constau tocmai în această dublă pedagogie, a sufletului şi a trupului, graţie complementarităţii între imnografie şi *typikon*.

Asceza creştină e o ştiinţă bogată şi complexă, „arta artelor" şi „ştiinţa ştiinţelor"[234]. De aceea monahul trebuie *„să postească cu ştiinţă"* (*meta gnoseos*)[235], unind asceza cu iubirea, căci „toată asceza lipsită de iubire e străină de Dumnezeu"[236].

Postul şi milostenia

Încă din primele generaţii creştine, postul care însoţeşte în chip necesar pocăinţa nu era socotit primit înaintea lui Dumnezeu decât dacă e unit şi cu iubirea de săraci şi milostenia[237].

> „Dumnezeu nu vrea un post zadarnic, ca postind, să nu faci nici o faptă de dreptate înaintea lui Dumnezeu. Posteşte lui Dumnezeu un post ca acesta: să nu faci nici o faptă rea în viaţa ta, ci slujeşte Domnului cu inimă curată, păzind poruncile Lui şi mergând pe calea hotărârilor Lui; să nu se suie în inima ta nici o poftă rea. Cred însă în Dumnezeu, că dacă vei face acestea, dacă te vei teme de El şi dacă te vei înfrâna de la orice lucru rău, vei trăi în Dumnezeu. De vei face acestea, vei posti post mare şi primit de Domnul"[238].

Milostenia e o virtute asupra căreia a insistat considerabil întreaga tradiţie duhovnicească, fiindcă ea este cea mai bună şi mai nemijlocită expresie a iubirii de aproapele. „Nimic nu bucură atât pe Dumnezeu ca milostenia", asigură Sfântul Ioan Hrisostom[239]. Nu este păcat pe care aceasta să nu-l poată curăţi[240]. Ea ne scapă de osândă şi ne câştigă o judecată milostivă în măsura în care şi noi am fost milostivi[241]. Milostenia e suma tuturor poruncilor şi concentrarea tuturor virtuţilor[242], căci potrivit Apostolului „iubirea e plinirea legii"[243]. Dând altora, ne folosim de fapt pe noi înşine, căci milostenia aduce mântuirea noastră[244]. Ea este „aripa rugăciunii"[245], ne face asemenea lui Dumnezeu Care e milostiv prin fire[246], şi ne face să îmbrăcăm pe Hristos Cel Iubitor de oameni (*Philanthropos*):

> „Veniţi mai înainte de sfârşit, fraţilor, cu inima curată să ne apropiem de milostivul Dumnezeu, lepădând grijile vieţii şi grijindu-ne de sufletele noastre. Nesocotind plăcerile mâncărilor prin înfrânare, să ne închinăm milosteniei, căci prin ea, precum este scris [*Evr* 12, 2], «unii, fără să ştie, au primit ca oaspeţi îngeri». Să hrănim în cei săraci pe Cel ce ne-a hrănit cu Trupul Său. Să ne îmbrăcăm în Cel ce Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină [*Ps* 103]"[247].

Creştinul e preotul jertfei duhovniceşti a căinţei, de aceea, aducând lui Dumnezeu milostenia şi iubirea fraţilor ca o ofrandă bine plăcută, va putea vedea pe Dumnezeu în el însuşi[248] şi va fi înălţat prin ele până la al treilea cer ca într-un car de foc[249]. Pentru autorii duhovniceşti, faptele milosteniei sunt superioare chiar şi celorlalte virtuţi[250], cum sunt fecioria[251], postul şi asceza[252]. Ca şi cu fecioarele din parabola evanghelică, nu e de ajuns să păzim asceza şi curăţia candelei trupului, ci trebuie să turnăm în ea untdelemnul milostivirii şi al compasiunii[253]. Fără milostenie postul ar putea fi cu totul nefolositor progresului duhovnicesc: „Fără milostenie, postul rămâne neroditor"[254], căci ce folos putem avea din abţinerea de la carne dacă „devorăm bunurile săracului"[255]?

Pe urmele avvei Evagrie, Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că scopul ascezei şi al înfrânării (*enkrateia*) e acela de a reglementa puterea poftitoare a sufletului (*epithymia*) asupra raţiunii. Dar de aceasta trebuie să legăm neapărat milostenia şi pomana pentru a ne face stăpâni şi asupra irascibilităţii (*thymos*), ca astfel mintea (*nous*) eliberată de tirania părţii iraţionale a sufletului să-şi poată regăsi funcţia conducătoare şi să înalţe lui Dumnezeu o rugăciune curată[256]. Pentru ca să fie primită înaintea lui Dumnezeu, de asceză trebuie să legăm întotdeauna iubirea de Dumnezeu şi de aproapele[257], fiindcă iubirea e mai presus decât toate mortificările[258].

> „Vreme de pocăinţă şi pricinuitoare de viaţă veşnică este nouă lupta [*agon*] postului, numai de ne vom întinde mâinile spre facere de bine [*eupoiian*]; că nimic nu mântuieşte sufletul aşa ca darea la cei lipsiţi, căci milostenia amestecată cu postul [*he eleemosyne synkekramene te nesteia*] izbăveşte pe om din moarte. Pe aceasta s-o îmbrăţişăm fiindcă nimic nu este asemenea ei, căci poate să mântuiască sufletele noastre"[259].

Dispreţuind pe săraci în timpul vieţii sale petrecute în desfătări, bogatul nemilostiv din parabola evanghelică a fost osândit la iad[260]. Pentru a nu fi supuşi aceleiaşi soarte cu el, noi toţi trebuie să unim în timpul celor 40 de zile postul cu compasiunea şi milostenia. Fiindcă omul care nu practică milostenia e mai prejos şi decât animalele necuvântătoare:

> „Câinii lingeau cu limba bubele săracului Lazăr, făcându-se mai milostivi [*sympathesteroi*] decât socotinţa [*gnome*] bogatului faţă de sărac"[261].

Prin milostenie şi iubirea de săraci vom putea rodi talantul aşezat în fiecare la Botez, iar atunci când Stăpânul va reveni ca să ceară socoteală pentru lucrurile Sale, cei ce se vor fi arătat milostivi vor fi socotiţi ca nişte economi credincioşi[262].

Profetul Ioil, citit în miercurea Săptămânii Lăsatului de brânză dinaintea începutului postului, îndemna deja la postul duhovnicesc:

> „Aşa zice Domnul: Întoarceţi-vă la Mine din toată inima voastră cu postiri, cu plâns şi cu tânguire! Sfâşiaţi inimile, nu hainele voastre, şi

întoarceți-vă la Domnul Dumnezeu vostru, căci El este milostiv și îndurat, încet la mânie și mult milostiv și-i pare rău de răul pe care l-a trimis asupra voastră!"[263].

Pentru a „sfinți postul", cum declară mai departe prorocul, trebuie să postim cu trupul, dar și cu sufletul. Pentru a fi eficace, remediul postului trebuie aplicat ambelor componente ale firii sau naturii noastre.

„Postind, fraților, trupește [*somatikos*] să postim și duhovnicește [*pneumatikos*]. Să dezlegăm toată legătura nedreptății. Să rupem încurcăturile tocmelilor celor silnice. Tot înscrisul nedrept să-l desfacem. Să dăm flămânzilor pâine și pe săracii cei fără de case să-i aducem în casele noastre; ca să luăm de la Hristos Dumnezeu mare milă"[264].

Postul de la rău

Scopul ultim al postului e de a-l duce pe credincios la nepătimire și de a-l „înălța" în contemplație. Or, pentru a-l atinge, nu e de ajuns să ne lipsim de alimente, ci trebuie *„să postim de tot răul"*[265]. Asceza pur trupească n-are nimic special virtuos, căci și demonii care nu mănâncă niciodată, fiind spirite pure, sunt mult mai tari în post decât oamenii.

„De bucate postind, suflete al meu, și de pofte necurățindu-te, în deșert te lauzi cu nemâncarea; că de nu ți se va face ție pricină de îndreptare, ca un mincinos vei fi urât de Dumnezeu și demonilor celor mai răi te vei asemăna, care niciodată nu mănâncă. Deci caută să nu faci netrebnic postul păcătuind; ci nemișcat să rămâi spre pornirile cele fără cale, părându-ți-se că stai înaintea Mântuitorului Celui ce S-a răstignit, și mai ales că te răstignești împreună cu Cel ce S-a răstignit pentru tine; strigând către El: Pomenește-mă, Doamne, când vei veni în Împărăția Ta!"[266].

„Nu numai prin lepădarea mâncărurilor ne vom face curați, ci și slobozind mintea noastră de lucrurile din pricina cărora a fost găsit leacul postului", spunea Sfântul Chiril al Alexandriei[267]. Postul urmărește să supună sufletului trupul răzvrătit, dar acest lucru presupune desigur că sufletul se străduiește în același timp să se elibereze de înclinarea sa spre păcat *„postind de la păcat"*[268]. Postul nu este „numai lipsa de bucate [...], dar și vrăjmășia față de toate patimile materiale"[269]. Dacă credinciosul n-ar „posti de la patimi"[270], închizându-și încă de la intrarea în Postul Mare simțurile sugestiilor acestora[271], și dacă nu s-ar îngriji să se hrănească din iubirea dumnezeiască, în zadar ar păzi legea postului și canoanele bisericești.

„Posteşte de răutate, suflete al meu, desfătându-te întru dumnezeiasca dragoste; deschide uşa la toate felurile de bine, încuind intrarea răutăţii prin înfrânare şi prin rugăciune”[272].

„Postul de la rău" trebuie nu numai să întregească, dar să şi preceadă postul trupesc[273]. Căci fără el vom posti doar *în contratimp*[274] şi nu cum se cuvine fiilor luminii. Scopul acestui post duhovnicesc, ca şi al milosteniei, e de a pune stăpânire pe irascibilitate (*thymos*)[275] spre a ne curăţi inima şi a o pregăti pentru vizita Mirelui la sfârşitul Postului Mare[276].

„Postul cel curat este depărtarea de păcate, înstrăinarea de patimi, dragostea cea către Dumnezeu, grija de rugăciune, lacrimile cu străpungere şi îngrijirea de săraci; căci aşa a poruncit Hristos în Scripturi”[277].

Pentru a fi autentic, postul trebuie însoţit de fuga de orice ură faţă de aproapele, de dispute şi certuri, de calomnie şi defăimare, de salvă deşartă, de făţărnicie, ipocrizie şi scandal[278]. În definitiv, el se identifică cu ansamblul vieţii „făptuitoare” (*praktike*), căci atunci când ne angajăm pe această cale, trebuie să practicăm simultan toate virtuţile: cele ale sufletului ca şi cele ale trupului[279].

„Adevăratul post e despărţirea de răutate, înfrânarea limbii, reţinerea de la mânie, tăierea poftelor, defăimărilor, minciunilor şi jurămintelor strâmbe”[280].

Postul cu adevărat folositor duhovniceşte şi plăcut lui Dumnezeu este cel în timpul căruia postim nu numai cu gura ci şi cu toate simţurile: stăpânindu-ne ochii, urechile, limba, mersul, râsul etc.[281].

„Nu se cuvine să posteşti numai cu gura, ci şi cu ochii, auzul, picioarele, mâinile, şi cu toate mădularele trupului tău”[282].

Adevăratul post stă, aşadar, în adoptarea unui nou mod de existenţă, (*tropos*-ul virtuţii) evidenţiind trupeşte răsturnarea radicală a fiinţei pe care fiecare trebuie să o realizeze prin pocăinţă (*metanoia*). Scopul ascezei Postului Mare e de a-i învăţa pe credincioşi să *„postească de lume”*[283] şi să se elibereze de *„toate grijile pământeşti”*[284] prin stăpânirea înclinaţiilor spre cele sensibile pe care o realizează postul păzit „cu ştiinţă”. Astfel, ei vor putea ca în timpul Postului Mare şi, prin extensiune, în toată viaţa lor ascetică, „să se hrănească cu virtuţi” şi cu contemplaţie[285].

Obiect principal al ascezei Postului Mare, postul articulează cele două dimensiuni constitutive ale Triodului: *typikon*-ul şi imnografia. Cel dintâi reglementează „postul trupesc” adaptându-l la structura ritmică a timpului liturgic, în timp ce imnografia îl completează îndemnând la „postul sufletului”. Atunci când e păzit „cu ştiinţă”[286], postul realizează în întregul lor viaţa „practică” şi curăţirea.

II.B Dimensiunea ascetică a slujbelor Postului Mare

Introducere

Oficiile liturgice ale ciclului liturgic cotidian dobândesc în timpul Postului Mare o structură şi o tonalitate deosebită, ce contribuie la a face din cele 40 de zile ale sale o perioadă distinctă de celelalte componente ale anului liturgic. Rânduiala slujbelor lui revelează un număr de arhaisme care au supravieţuit aici în ciuda transformărilor istorice ale *typikon*-ului: să fie oare pentru că au fost incluse într-una din cărţile liturgice cu cea mai veche fixare? Organizat într-o colecţie coerentă începând din secolele IX–X, Triodul a transmis până în zilele noastre particularităţi liturgice abandonate puţin câte puţin în celelalte cicluri liturgice, mai cu seamă în tradiţia greacă (tradiţia slavă rămânând mai fidelă rânduielii Sfântului Sava reformate de studiţi).

De exemplu, slujbele cântate cu „Aliluia" apar astăzi ca o caracteristică specifică Postului Mare, în timp ce odinioară ea era şi, potrivit cărţilor liturgice, ar trebui să fie mereu rânduiala zilelor obişnuite (adică a zilelor cu sfinţi fără prăznuire solemnă)[1]. Dar dezvoltările gigantice ale celei de a treia perioade a imnografiei bizantine[2] care au dus în esenţă la completarea ciclului Mineielor au făcut să dispară practic „sfinţii nesărbătoriţi" generalizând practica Utreniei cu „Dumnezeu este Domnul" (*Theos Kyrios* — *Ps* 117) şi tropar[3].

De asemenea, importanţa considerabilă acordată în toată perioada Triodului lecturilor din Vechiul Testament şi recitarea cursivă a Psaltirii reprezintă o supravieţuire a vechiului oficiu monahal egiptean şi palestinian, anterior generalizării imnografiei, care acorda un loc foarte mare lecturilor scripturistice[4]. Acest context monahal apare şi în rubricile care ordonează slujbele Postului Mare: acestea sunt exact cele din *Typikon*-ul Sfântului Sava în redacţia sa constantinopolitană, dar păstrează şi unele indicaţii specifice acestei lavre palestiniene[5].

Prezenţa troparelor fixe la Ceasuri şi particularităţile „Slujbei luminii" inserate la Vecernie, atunci când aceasta se celebrează împreună cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite[6], reprezintă deopotrivă vestigii ale

unei structuri arhaice a oficiului bizantin. Astfel încât, la finalul studiului său asupra părţii vesperale a Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite, preotul Janeras sublinia că „Postul Mare a conservat elementele care odinioară erau comune întregului an şi le-a conservat în general într-o stare mai pură”[7].

Anticipând dezvoltările viitoare, să notăm că aceste remarci confirmă ipoteza deja menţionată în prima parte a acestei expuneri, potrivit căreia timpul Postului Mare nu e lipsit de legătură cu ansamblul anului liturgic, ci este într-un fel sinteza lui, un *timp concentrat*. Şi aici, istoria pare să confirme învăţătura teologiei duhovniceşti.

Acest caracter arhaizant sau mai degrabă „conservator” al slujbelor Postului Mare e în acord vădit cu influenţa considerabilă pe care a exercitat-o monahismul asupra Triodului. În timp ce modificările istorice ale cultului bizantin de după sinteza ierusalimo-constantinopolitană au tins în general să amplifice aspectul teofanic şi festiv (generalizarea lui „Dumnezeu este Domnul”), marea stabilitate a Triodului şi a dimensiunii sale ascetice a asigurat permanenţa articulării liturgice fundamentale între anticiparea şi pregătirea Parusiei. În istoria bizantină, monahii au reprezentat de altfel întotdeauna un factor determinant al păstrării formelor tradiţionale şi rigorii dogmatice: aceasta poate, aşa cum sugerează preotul Jean Meyendorff, în virtutea slujirii lor profetice şi eshatologice[8].

> „Lucrul monahului — spune Sfântul Teodor Studitul — e să nu îngăduie să se inoveze nimic în Evanghelie”[9].

Înainte de a aborda studiul detaliat al fiecăruia dintre aceste oficii liturgice, trebuie să încercăm să înţelegem valoarea şi funcţia duhovnicească a unora dintre particularităţile lor comune care contribuie la a da Postului Mare atmosfera lui deosebită, desemnată mai sus ca un „*tropos* al pocăinţei”.

II.B.1 Caracteristicile formale ale timpului în slujbele Postului Mare

II.B.1.a Lungimea slujbelor

Oficiile liturgice monahale sunt deosebit de lungi în timpul Postului Mare, astfel încât cea mai mare parte a zilei se petrece în biserică, drept pentru care e necesară suspendarea tuturor celorlalte „slujiri" ale monahilor, pentru a le îngădui să asiste la slujbe. Cursul canonic al oficiilor nu este modificat în mod fundamental dar, în timp ce adesea anumite oficii cum sunt Ceasurile sau Miezonoptica sunt rostite în privat, în timpul Postului Mare toţi trebuie să asiste la ele în biserică. Mai mult, fiecare oficiu e prelungit prin adăugarea unor catisme suplimentare la recitarea cursivă a Psaltirii, prin lectura odelor scripturistice la canonul de la Utrenie, prin lecturi patristice şi repetarea anumitor rugăciuni şi formule.

Această lungire are o profundă valoare ascetică şi pedagogică. Credincioşii *au nevoie de timp* ca să se întoarcă, să se elibereze de modul (*tropos*) de existenţă al patimii şi să revină la „deprinderea" (*hexis*) virtuţii. Pocăinţa şi înnoirea duhovnicească nu vor putea fi primite decât dacă se întemeiază pe *obişnuinţă*, această a „doua natură"[10]. Căci aceasta e singura cale pentru a ne îmbrăca în omul cel nou în condiţiile lumii căzute aflate sub semnul cantităţii. „Adevărata natură a rugăciunii liturgice — scrie preotul Alexander Schmemann — stă în a ne introduce într-o altă lume, cea a prezenţei lui Dumnezeu, dar trebuie să o facă încet, fiindcă natura noastră căzută n-ar putea ajunge aici în mod natural"[11].

Icoană a rugăciunii neîncetate

Prelungind slujbele pentru ca să acopere tot ciclul zilnic, *typikon*-ul realizează astfel virtual idealul vieţii duhovniceşti: rugăciunea necontenită. Desigur, rugăciunea la ceasuri fixe a apărut încă din creştinismul primar[12], dar ea n-a fost niciodată înţeleasă decât ca un mijloc pentru realizarea

poruncii Apostolului: „Rugați-vă neîncetat!”[13]. Distribuirea cursului lor în șapte Laude vrea să însemne, de altfel, în mod simbolic măsura ritmată a rugăciunii care nu trebuie să se oprească între aceste momente privilegiate de rugăciune comunitară care vin să puncteze rugăciunea personală continuă[14]. După Clement Alexandrinul, „gnosticul” nu se poate limita la locuri și la timpuri definite pentru a cinsti pe Tatăl prin Fiul, ci trebuie să facă aceasta toată viața sa și în tot felul „mulțumind neîncetat lui Dumnezeu”[15]. Oficiul liturgic ideal ar fi cel care ar realiza efectiv porunca Apostolului, transfigurând timpul căzut și divizat prin armonia rugăciunii neîncetate. Faimoasa mănăstire a monahilor „neadormiți” (*akoimetoi*) din Constantinopol n-a fost singurul loc unde s-a realizat un astfel de proiect de oficii liturgice neîntrerupte; putem spune că e vorba aici de o aspirație constantă a tradiției liturgice bizantine care a condiționat în mare parte evoluția oficiului liturgic până în zilele noastre[16]. Umplerea timpului cu rugăciune echivala cu realizarea în această lume a unei anticipări a laudei veșnice pe care o adresează lui Dumnezeu îngerii și sfinții, și cu „trecerea” virtuală (în sensul pascal al cuvântului) de la timp la eternitate. De aceea, oficiile liturgice al praznicelor (privegherile, *agrypniai*) pot dura astăzi la Muntele Athos până la 17 ore (cu prilejul hramului mănăstirii Marea Lavră) și, așa cum a arătat în mod semnificativ o experiență făcută la începutul secolului la Academia Duhovnicească din Kiev, dacă sunt respectate riguros toate regulile și prescripțiile *typikon*-ului, o priveghere săptămânală poate dura aproximativ 24 de ore[17].

Lungimea slujbelor din Postul Mare nu trebuie, așadar, privită drept un accident istoric, ci, din contră, drept o componentă esențială a spiritualității liturgice având prin ea însăși o valoare mistică deloc neglijabilă. Slujbele lungi îngăduie instalarea încetul cu încetul în viața altădată dereglată a credincioșilor a deprinderii (*hexis*) virtuții și rugăciunii, „obișnuința” cu prezența dumnezeiască, chiar dacă lumina harului n-a luminat încă inima lor.

> „Nu zice — scrie Sfântul Ioan Scărarul — că zăbovind mult timp în rugăciune n-ai dobândit nimic, căci iată ai și dobândit. Căci ce bine e mai înalt ca acela de a fi fost lipit de El și de a fi stăruit neîntrerupt în unirea cu El?”[18].

Valoarea pedagogică

Lungimea rugăciunii e, așadar, o anticipare a veșniciei fericite în care vor trăi cei aleși înaintând necontenit într-o comuniune tot mai adâncă cu Dumnezeu. Trebuie subliniat însă că, dacă slujbele sunt mai lungi decât de obicei în Postul Mare, aceasta e pentru a face încă și mai vădit și mai real acest caracter al timpului liturgic. Rugăciunea liturgică dobândește

atunci şi o funcţie pedagogică de corectare răbdătoare a „obiceiurilor pătimaşe", care sunt consecinţe ale morţii şi stricăciunii naturii noastre căzute pentru a sădi virtuţile, care sunt seminţele veşniciei. Potrivit aspectului duratei, timpul liturgic e, aşadar, nu numai o „icoană" a eternităţii, ci şi mistagogul veşniciei: el îi introduce treptat pe credincioşi în lumea cea nouă folosindu-se în acelaşi timp de condiţiile acestei lumi căzute.

II.B.1.b Repetiţiile

Iniţierea în timpul transfigurat utilizează însă nu numai extensiunea duratei, dar şi un al doilea aspect al lumii cantităţii: repetiţia.

Pentru Părinţi, şi în principal pentru cel mai filozof dintre ei, Sfântul Grigorie al Nyssei, însuşirea specifică şi inalienabilă a creaturii e schimbarea. Fie ea corporală sau spirituală, orice creatură îşi trage existenţa dintr-o schimbare iniţială: trecerea de la nefiinţă la fiinţă[19]. În extensiunea existenţei temporale a creaturii, această schimbare se manifestă ca mişcare, respectiv ca articulare contingentă a timpului şi spaţiului. Relativ faţă de Absolutul Care depăşeşte în acelaşi timp mişcarea şi nemişcarea, acest caracter e pentru creatură o însuşire ce atinge însăşi esenţa ei, definind-o în raport cu Dumnezeu[20].

Întrucât însă de la cădere încoace omul s-a folosit rău de libertatea sa, mişcarea sa naturală spre „asemănarea" cu Dumnezeu s-a prăbuşit în întuneric şi s-a fixat în condiţiile multiplicităţii (cum arată reproducerea sexuală). Calea restaurării vocaţiei sale originare deschisă de Hristos trebuie, aşadar, să utilizeze aceste condiţii căzute pentru a *converti* mişcarea creaturii dinspre întuneric spre lumină şi dinspre patimă spre virtute. Pentru a regăsi în această lume unirea fără amestecare cu Dumnezeu pe care trebuia să o realizeze Adam, se impune, aşadar, ca „încă de pe acum" *să ne reglăm comportamentul în sensul unităţii*, să trecem de la diviziunea lumii patimilor la armonia modului virtuţii, făcând ca mişcarea libertăţii să *treacă* spre Bine prin păzirea poruncilor şi imitarea lui Hristos[21].

Pentru a putea realiza această unire în lumea spaţiului şi a timpului supusă cantităţii şi măsurii, trebuie să trecem prin simbolul cel mai adecvat al unităţii de care dispunem. În spaţiu această „imagine" este cercul, iar în timp fenomenele periodice şi repetitive.

Adaptarea simbolismului cercului

Se cunoaşte importanţa pe care o are în tradiţia spirituală de la Dionisie Areopagitul (şi neoplatonism) încoace simbolismul mişcării circulare a sufletului[22]. El ilustrează întreaga învăţătură a concentrării puterii sufle-

tului în „inimă”, iar atitudinile trupeşti ale rugăciunii isihaste au ilustrat necesitatea aplicării sale nu numai la suflet, ci şi la trup[23]. E de altfel inutil să insistăm aici asupra rolului universal al simbolismului cercului în orice act ritual[24]. Cercul şi mişcările ciclice periodice, reglate de anumite numere simbolice, îndeplinesc în general în tradiţiile religioase, dar mai cu seamă în simbolismul liturgic creştin, o dublă funcţie: epifanică şi pedagogică. Repetiţia e în acelaşi timp imaginea unităţii[25], aşadar o prezenţă anticipată a eternităţii, şi o pregătire treptată, *ritmată*, în vederea „trecerii” (Paştelui) la condiţiile lumii noi.

Trecerea de la multiplicitate la unitate

Astfel, repetiţia aceloraşi formule după măsura unor numere simbolice, cum e, de exemplu, „Doamne miluieşte!”, repetat de 3 ori, de 12 ori sau de 40 de ori, care punctează toate slujbele[26], sau frecventa apariţie a unor rugăciuni cum sunt cele legate de „Sfinte Dumnezeule...”[27], rugăciunea Sfântului Efrem Sirul sau *Psalmul 50*[28], reprezintă un element fundamental al timpului liturgic şi al dimensiunii sale mistagogice. Acest caracter se aplică, desigur, la timpul întregului an liturgic, dar introducerea progresivă a credincioşilor într-o nouă dimensiune a timpului se potriveşte mai cu seamă în perioada de pregătire în vederea Paştelui. Repetiţia liturgică utilizează multiplicitatea (numerele) pentru a restaura starea de nepătimire a naturii umane. Ritmându-se astfel pe simbolurile unităţii, credincioşii vor abandona risipirea ce caracterizează lumea patimilor pentru a regăsi potenţial unitatea pierdută de Adam. „Adunaţi în unitate” (*Ps* 4, 9), ei vor imita atunci după puterile lor lauda îngerească care nu cunoaşte caracterul devorator şi separator al timpului[29].

Valoarea pedagogică

În aspectul său „pedagogic”, reprezentând dimensiunea de aşteptare şi pregătire a timpului liturgic, repetiţia e pentru credincios şi ocazia unei meditaţii mereu reluate şi aprofundate asupra rugăciunilor şi formulelor care-i sunt astfel prezentate de mai multe ori în timpul zilei. Repetând de mai mult de 20 de ori pe zi rugăciuni cum sunt „Tatăl nostru”, „Sfinte Dumnezeule...” ş.a. şi de mai multe sute de ori „Doamne miluieşte”, putem trece de la o simplă înţelegere raţională la o înţelegere mai adâncă a sensului lor, la o adevărată impregnare a întregii noastre conduite de către aceste rugăciuni. Simţim prin aceasta neputinţa noastră de a epuiza raţional semnificaţia unor astfel de formule şi în acest mod ajungem treptat la cunoaşterea propriilor noastre limite[30]. În acest sens, repetiţia favori-

zează, aşadar, şi smerenia care, cum am văzut, trebuie să domine întreaga atitudine duhovnicească în timpul Postului Mare.

În cadrul comunitar şi liturgic, repetiţia reprezintă o transpunere a rugăciunii scurte, de „un singur cuvânt" (*monologistos*), şi continue ce trebuie să însoţească monahul sau mireanul evlavios în toate împrejurările. Acest exerciţiu fundamental al spiritualităţii private, cristalizat treptat în jurul „rugăciunii lui Iisus", posedă toate caracterele pe care le-am relevat cu privire la repetiţia liturgică: concentrare, smerenie, rumegare a Numelui sau Cuvântului lui Dumnezeu, anticipare a veşniciei şi laudei îngereşti[31] etc.

Putem constata încă o dată că spiritualitatea liturgică şi rugăciunea privată rămân mereu paralele şi converg spre un acelaşi scop: rugăciunea necontenită, pe care slujbele Postului Mare o realizează aproape efectiv, utilizând în acest scop două dimensiuni ale timpului: lungimea şi repetiţia.

II.B.1.c Sensul ciclului zilnic

Sens festiv şi pascal: noapte/zi

În timpul din afara Postului Mare, atunci când se celebrează sărbătorile sfinţilor cu „Dumnezeu este Domnul", ziua liturgică nu începe dimineaţa, ca în timpul profan, ci seara. Ciclul timpului liturgic se derulează astfel dinspre seară spre dimineaţă şi dinspre noapte spre ziuă, cum este cazul în tradiţia iudaică şi în alte câteva societăţi tradiţionale[32]. Prima slujbă a oricărei zile este, aşadar, Vecernia, pe care Mineiele o indică înainte de Utrenie[33]. Mai exact, după Ipolit al Romei, punctul de trecere de la o zi la cea următoare e ceasul al 9-lea, în care Hristos a murit pe Cruce şi întunericul a acoperit pământul ca semn al adevăratei seri, care este o „absenţă" a lui Dumnezeu, aşa cum noaptea este o absenţă a luminii.

> „Străpuns, aşadar, în coastă la ceasul acesta, Hristos a revărsat apă şi sânge şi a luminat celălalt timp al zilei până seara. Iar când a început să adoarmă, *făcând începutul unei alte zile*, a plinit o icoană a învierii"[34].

Acest rol de pivot asigurat de Ceasul al IX-lea în ciclul liturgic zilnic rămâne în uz monastic până în zilele noastre. La Muntele Athos, Ceasul al IX-lea se rosteşte, ca şi celelalte Ceasuri (cu excepţia Ceasului I), în pronaos. El este ultimul oficiu din cadrul ciclului liturgic cotidian, dar face totuşi încă parte din el, fiindcă la binecuvântarea finală preotul comemorează sfântul zilei, iar nu pe cel al zilei următoare. După această binecuvântare, se dă la o parte perdeaua trasă între pronaos şi naos, şi întreaga comunitate intră în biserică în urma preotului pentru a începe numaidecât Vecernia, simbolizând astfel în mod spaţial trecerea la ziua următoare.

Complementaritatea celor două părţi ale ciclului zilnic: zi/noapte se poate aplica analogic tuturor treptelor existenţei temporare privite în perspectiva dualităţii[35]. Trecerea de la întuneric la lumină reprezintă astfel deopotrivă trecerea de la moarte la înviere, de la ciclul prezent la bucuria viitoare a veşniciei[36], şi de la neştiinţă la cunoaştere.

Făcând să preceadă noaptea zilei (*Fc* 1, 3), cartea *Facerii* răstoarnă numaidecât ciclul pentru a profetiza, potrivit Fericitului Augustin, căderea omului şi mântuirea sa în Hristos:

> „Dar după ce omul care a fost creat a căzut din lumina dreptăţii în întunericul păcatului de care l-a izbăvit harul lui Hristos, am ajuns acum să numărăm zilele începând cu noaptea, căci ne străduim să trecem nu de la lumină la întuneric, ci de la întuneric la lumină, nădăjduind aceasta cu ajutorul Domnului"[37].

În cursul anului liturgic, această trecere de la noapte la zi ca simbol al învierii îşi găseşte temeiul în Privegherea pascală, în cursul căreia după întunericul celebrării morţii şi mormântului, Lumina dumnezeiască a Învierii reprezentată de lumânările credincioşilor[38] face „să se înalţe aurora" (*Ps* 107, 3). Această noapte e astfel transformată într-o „noapte luminoasă" de la care plecând, ziua liturgică devine principiu al zilei cosmice[39].

Sens penitenţial: zi/noapte

Locul central acordat Paştelui în determinarea ciclului liturgic cotidian pare cu atât mai izbitor, cu cât în timpul Postului Mare ziua liturgică apare inversată: Utrenia precedă Vecernia care încheie ciclul zilnic*. Această ordine în dispoziţia oficiilor liturgice care nu apare numai în Triod, ci şi în documentele cele mai vechi, cum e *Prophetologion*-ul din Constantinopol[40], ne face să presupunem că este vorba de o particularitate extrem de veche a Postului Mare, întrucât, aşa cum vom vedea, ciclul lecturilor conţinut în *Prophetologion* e partea cea mai veche a Triodului.

Din punct de vedere istoric, această răsturnare se poate explica prin transferul seara (la Vecernie) al Cuminecării euharistice, în timpul Postului Mare. Caracterul penitenţial şi ascetic al Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite (celebrată în zilele de miercuri şi vineri, dar teoretic putându-se celebra în toate zilele Postului Mare) impunea asocierea postului euharistic cu postul ascetic, postul prelungindu-se astfel la maximum, până la apusul soarelui. Prin urmare, slujba de seară legată de Liturghia Darurilor

---

* Din nefericire, în *Triodul* românesc actual, revizorii au modificat arbitrar această ordine inversată a zilei liturgice în Postul Mare (Utrenie / Vecernie) din *Triodul* original grec, uniformizând-o şi aliniind-o la ordinea zilei liturgice obişnuite (Vecernie / Utrenie) ceea ce trădează faptul că nu i-au înţeles semnificaţia [n.ed.].

mai înainte sfinţite a fost privită drept sfârşitul ciclului zilnic şi nu drept începutul său, pentru a păstra omogenitatea acestuia în sensul determinării lui de cele două extremităţi ale sale: dimineaţa/seara[41].

Paştele şi răsturnarea polilor

Potrivit *Întrebărilor şi răspunsurilor* atribuite Sfântului Atanasie, sub Legea lui Moise ciclul zilnic ar fi fost constituit de trecerea de la zi la noapte, dar venirea harului şi mântuirii prin Hristos ar fi *răsturnat polii*, de acum înainte noaptea precedând ziua[42]. Această răsturnare a sensului rotaţiei ciclului ar fi, aşadar, imaginea „creaţiei celei noi", a trecerii de la Vechiul la Noul Testament şi a înnoirii legilor intime ale cosmosului prin transfigurarea sa. Această interpretare e adecvată tocmai timpului liturgic şi răsturnării polilor pe care o realizează sărbătoarea Paştelui. Înainte de „sărbătoarea sărbătorilor" ziua precedă noaptea; suntem încă virtual în timpul stricăciunii şi al morţii, în care durata duce la întunecare şi neştiinţă. Postul Mare e rezervat lecturilor din Vechiul Testament simbolizând astfel timpul pregătirii şi al efortului de eliberare de sub stăpânirea păcatului şi a „omului vechi". Dar, începând de la Paşte şi în tot ciclul ce depinde direct (Penticostar, Octoih) sau indirect (sărbătorile sfinţilor, actualizări parţiale ale Învierii) de aceste sărbători, timpul e restaurat şi mântuit. Durata nu mai e semnul multiplicităţii, ci al progresului duhovnicesc ca urcuş încordat spre infinit (*epektasis*). Nu se mai citeşte acum decât Noul Testament, semn al pregătirii în vederea celei de-a Doua Veniri a lui Hristos.

Combinarea celor două mişcări în Triod

Această interpretare se izbeşte însă de câteva dificultăţi, căci dacă în timpul Postului Mare slujbele se desfăşoară potrivit acestei mişcări inverse, imnografia Vecerniei rămâne totuşi consacrată celebrării zilei următoare. În zilele de miercuri şi vineri, de exemplu, deşi se celebrează Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite a zilei respective, stihirile de la „Doamne strigat-am" sunt închinate miercuri seara Apostolilor (tema obişnuită a zilei de joi), iar vineri seara sunt luate dintr-un apendice al Triodului după cele opt glasuri şi sunt închinate mucenicilor şi celor adormiţi (tema obişnuită a zilei de sâmbătă). Acest fapt este foarte clar în timpul Săptămânii Lăsatului de brânză, în care numai zilele de miercuri şi de vineri au o structură cvadragezimală. Vecernia de miercuri are o lectură profetică şi stihoavne proprii Postului Mare, dar stihirile de la „Doamne strigat-am" sunt luate din Octoih şi din Mineiele zilei următoare. De asemenea, oficiile de vineri articulează pe o structură cvadragezimală

(profeţii şi stihoavne) stihirile praznicului Asceţilor celebrat în ziua următoare.

Cele două sensuri de rotaţie ale ciclului zilnic sunt, aşadar, simultan prezente în slujbele Postului Mare, dar ele trebuie privite după două planuri distincte: sensul dimineaţă/seară se situează pe un plan formal, permiţând distingerea celor două părţi ale ciclului mobil (Triod/Penticostar) şi accentuarea rolului central al Paştelui. În timp ce sensul seară/dimineaţă se referă mai degrabă la conţinutul imnologic al slujbelor şi nu diferă structural de ansamblul ciclului anual. Din contră, el îngăduie credincioşilor să perceapă continuitatea mişcării pascale, a trecerii de la întuneric la lumină de-a lungul întregului an liturgic, evidenţiind împletirea indisociabilă dintre pregătirea şi împlinirea eshatologică în toate aspectele cultului creştin.

Metaniile

Slujbele din Postul Mare sunt caracterizate (actualmente mai cu seamă în bisericile slave) de o participare a trupului la rugăciunea comunitară mai importantă decât de obicei. „Închinăciunile" sau „metaniile" sunt în practica actuală una din caracteristicile Triodului şi în sensibilitatea spirituală ortodoxă ele apar nedespărţite de perioadele postului[1]. Dar o atare restricţie e destul de recentă datând de la abandonarea oficiului cu „Aliluia" în afara perioadelor Postului Mare.

Metaniile în tradiţia monahală

În literatura monahală, metania apare ca un obicei curent, intim legat de condiţia de căinţă perpetuă proprie monahilor. Desemnată prin expresia „a pune metanie" (*metanoian ballein*), se pare că această practică a înlocuit treptat îngenuncherea, mai arhaică[2]. Ea nu se face numai în cazul în care un monah cere iertare altuia[3], ci e folosită şi ca exerciţiu spiritual (*epitimia*) dat monahului sau mireanului la Spovedanie[4]. Prin extensiune, se consideră că ea trebuie să însoţească orice act săvârşit de către monahi: de la cererea unui cuvânt de mântuire[5] până la simpla salutare[6]. Ea e de asemenea un element fundamental al vieţii ascetice private a monahului, al „canonului" său personal. Împreună cu recitarea de psalmi (*psalmodia*), ea reprezintă ceea ce unii Părinţi numesc „rugăciunea trupească":

> „Celor care n-au dobândit adevărata rugăciune a inimii le ajută mult silirea în rugăciunea trupească, adică ridicarea mâinilor, lovirea pieptului, privirea curată spre cer, zgomotul suspinelor, plecarea necontenită a genunchilor"[7].

Metaniile şi rugăciunea trupească

Legată de treapta „făptuirii" (*praktike*), metania exprimă atât de sugestiv participarea trupului la rugăciune, încât dintotdeauna s-a recomandat să i

se asocieze „rugăciunea lui Iisus”, „pentru ca sufletul şi trupul să cadă împreună înaintea Domnului”[8].

Trebuie deosebite două moduri de executare a metaniei: „metania mică” sau închinăciunea (*proskynema*)[9], în care credinciosul îşi înclină profund trupul pentru a atinge pământul cu mâna dreaptă înainte de a face semnul crucii (la greci) sau după (la slavi)[10], şi „metania mare” sau pur şi simplu „metania”[11], unde credinciosul trebuie să-şi plece genunchii şi să se prosterne până atinge pământul cu capul pentru a se ridica numaidecât[12]. Prin forma sa, acest gest trupesc reveleazǎ o bogată semnificaţie teologică şi duhovnicească. El constituie un fel de concentrare a Economiei mântuirii şi a actualizării ei duhovniceşti în fiecare. Mică sau mare, metania e întotdeauna constituită din trei elemente: o mişcare descendentă, semnul crucii şi o mişcare ascendentă. Practica ortodoxă nu separă aceste trei elemente căci, spre deosebire de îngenunchere, metania nu este o poziţie de rugăciune, ci o mişcare *dinamică* şi „economică”. După ce s-a prosternat la pământ, credinciosul trebuie să se ridice numaidecât pentru a-şi relua poziţia normală de rugăciune: starea în picioare[13]; căci, după Sfântul Vasile cel Mare:

> „De fiecare dată când ne plecăm genunchii şi ne ridicăm, arătăm cu fapta că prin păcat am fost azvârliţi la pământ, dar iubirea de oameni a Ziditorului nostru ne-a rechemat la cer”[14].

Plecându-şi trupul, credinciosul înfăţişează starea căzută a omului care a pierdut din pricina păcatului funcţia sa de mijlocitor între cer şi pământ (simbolizată de starea dreaptă, în picioare), pentru a se supune patimilor trupului şi *„a se târî”* ca dobitoacele necuvântătoare[15].

Simbolismul metaniilor şi locul lor în Triod

Această mişcare „descendentă” e şi un act de smerenie şi pogorâre de bunăvoie după chipul kenozei Logosului. Prosternându-se, trupul antrenează şi sufletul spre smerita recunoaştere a păcătoşeniei sale şi mărturisirea atotputerniciei lui Dumnezeu. După care, însemnându-se cu semnul Crucii, credinciosul „îmbracă pe Hristos”. Mişcarea sa descendentă devine „pogorâre la iad” şi actualizare personală a operei mântuirii. Marcată de semnul Crucii şi însoţită de invocarea Numelui lui Iisus Hristos, fiecare metanie este, aşadar, o reproducere fidelă a ritului baptismal, adaptată condiţiilor vieţii ascetice. Ea se încheie printr-un urcuş care trebuie să fie rapid, fiindcă simbolizează învierea creştinului împreună cu Hristos şi restaurarea în funcţia sa naturală: contemplaţia. De altfel, ne este interzis categoric să rămânem multă vreme prosternaţi la pământ căci, potrivit Sfântului Ioan Cassian, „cine rămâne prea multă vreme prosternat e mai primejdios atacat nu numai de gânduri, ci şi de somn”[16]. Întrucât am imitat

pogorârea la iad, numaidecât trebuie să imităm şi învierea, fiindcă aceasta din urmă a fost inseparabilă de cea dintâi.

Aşa cum Economia lui Hristos poate fi reprezentată de o dublă mişcare alternativă, Întruparea Logosului fiind principiul înălţării umanităţii îndumnezeite[17], tot aşa viaţa duhovnicească a credinciosului e şi ea articulată de acelaşi ritm alternativ, la care trupul trebuie să participe în aceeaşi măsură cu sufletul, astfel încât metania reprezintă o dimensiune fundamentală a spiritualităţii Triodului: *participarea trupului şi actualizarea repetată a Botezului.*

Distribuirea metaniilor în cadrul slujbelor

În paralel cu practicarea lor în rugăciunea privată, metaniile au dobândit un loc important şi în slujbele Bisericii. Numărul lor şi momentele în care trebuie săvârşite sunt fixate precis în aşa-numitele *typika* liturgico-monahale, îndeosebi cele de tradiţie studită.

Potrivit mărturiei *Typikon*-ului Sfântului Sava cel Sfinţit, în timpul Postului Mare în mănăstirile din Palestina trebuiau să se facă în biserică 300 de metanii[18]. Atestat ca venind dintr-o veche tradiţie, acest număr nu putea fi modificat, dar fiecare monah, odată intrat în chilia sa, îl completa făcând un număr de metanii corespunzător puterilor sale şi sfaturilor povăţuitorului său[19]. În alte mănăstiri, ca aceea a Mântuitorului din Messina, numărul conta puţin, indicându-se doar momentele în timpul cărora metaniile trebuie făcute fără întrerupere, fiecare putând atunci să-şi potrivească numărul metaniilor cu puterile sale[20].

În general, în zilele în care la Utrenie se cântă „Dumnezeu este Domnul", metaniile în biserică sunt suprimate[21], căci din punct de vedere tipiconal metaniile înseamnă: zi cu „Aliluia" (zi în care nu se ridică postul)[22]. Nu se fac metanii nici în biserică, nici în chilie în timpul praznicelor Mântuitorului, ale Maicii Domnului şi octavelor lor, în timpul celor Douăsprezece Zile dintre Naştere şi Arătarea Domnului, de la Paşte şi până la Duminica Tuturor Sfinţilor, în zilele de prăznuire ale sfinţilor cu citire de Evanghelie la Utrenie sau cu moaşte aflate în posesiunea mănăstirii[23] şi, fireşte, în toate duminicile[24].

Potrivit *Typikon*-ului Sfântului Sava cel Sfinţit, intrând în biserică pentru o slujbă, fiecare trebuie să facă trei sau patru metanii în faţa uşilor împărăteşti şi câte una în faţa fiecărui cor iar, la concedierea finală trebuie să facă trei metanii adânci[25]. De asemenea, înainte de a începe orice fel de funcţie liturgică, cel rânduit trebuie să facă metanie celui mai mare[26] şi, adesea, comunităţii reprezentate de cor (sau strană): fie că este vorba de preotul „de rând" în timpul săptămânii pentru a da binecuvântarea de început, sau de monahii care să bată toaca, să citească psalmii sau să înceapă o cântare solemnă[27].

Vom indica mai jos, în detaliu, metaniile ce trebuie făcute în timpul slujbelor, în tabele ce rezumă diferitele elemente, menţionând aici doar momentele obişnuite în care trebuie executate[28]:

— la „Sfinte Dumnezeule...” cu care încep toate slujbele – 3 metanii
— la versetele de invitaţie: „Veniţi să ne închinăm...” – 3 metanii
— la „Aliluia”, după cum urmează:
  – „Aliluia” cântat în locul lui „Dumnezeu este Domnul” – 3 metanii
  – „Aliluia” din finalul oricărei stihologii a Psaltirii sau al unui grup de psalmi ficşi – 3 metanii

— La Messina: una la începutul canonului şi fără întrerupere în timpul stihologiei odelor în Postul Mare[29].

— La Sfântul Sava: fără întrerupere în timpul odei a 9-a[30], în timpul cântării psalmilor Luminii de la Vecernie. După ce a cântat fiecare tropar, corul care a executat piesa trebuie să se închine în faţa celuilalt cor care intonează versetul următor[31]. Mai mult, începând de la ultimul verset al *Psalmului 116*, canonarhul stă în mijlocul bisericii între cele două coruri şi se închină în faţa uşilor împărăteşti, iar cele două coruri cântă la unison stihira de la „Slavă”.

— În mănăstirile studite Evergetis şi Messina, metaniile se fac în general la unison (*meta isotetos*) la stihirile de la „Doamne strigat-am” şi la Laude, dar şi la cei 6 psalmi, în timpul *Psalmului 118* de la Miezonoptica Postului Mare, în timpul doxologiilor etc.[32]. La Evergetis, în timpul ultimei stihiri de la „Doamne strigat-am” şi de la „Slavă”, canonarhul stă în acelaşi mod indicat în *Typikon*-ul Sfântului Sava, dar atunci trebuie să se reunească în jurul lui în mijlocul bisericii şi să facă sub conducerea lui metaniile prescrise „ca un singur trup”[33].

Intrând în slujbele mănăstirilor chinoviale, fie în persoana canonarhului care reprezintă simbolic întreaga comunitate, fie prin toţi fraţii reuniţi, metania s-a văzut, aşadar, puţin deturnată de la funcţia sa iniţială, spre a deveni semnul corporal al unităţii ecleziale a adunării liturgice. O asemenea modificare o putem de asemenea privi ca pe o ingenioasă soluţie pentru a conserva în mediul chinovial şi în spiritualitatea liturgică valoarea ascetică a metaniei. Ea rămâne legată de recitarea psalmilor, potrivit învăţăturilor bătrânilor din vechime, dar nu riscă să devină un prilej de slavă deşartă, căci toţi monahii se închină împreună sub conducerea reprezentantului mai-marelui lor.

Chiar dacă în practica actuală numărul metaniilor făcute în comun a fost considerabil redus, perioada Triodului rămâne caracterizată de metaniile care atestă această adaptare a practicilor ascetice ale deşertului la monahismul cu viaţă de obşte şi prin aceasta importanţa fundamentală a participării trupului la rugăciunea liturgică.

II.B.3 Rugăciunea Sfântului Efrem

Legată de metanii, scurta rugăciune atribuită tradițional Sfântului Efrem Sirul[1] reprezintă o particularitate specifică a slujbelor din Postul Mare până într-acolo încât preotul Alexander Schmemann a putut-o numi „rugăciunea Postului Mare"[2]. Totuşi, ca şi metaniile şi celelalte trăsături distinctive pe care le-am enumerat aici, această rugăciune nu era rezervată odinioară doar perioadei Triodului, ci era utilizată la toate oficiile cu „Aliluia", aşa cum o prescrie până astăzi *Typikon*-ul Sfântului Sava[3]. În timpul Postului Mare, ea trebuie să fie recitată la sfârşitul tuturor oficiilor ciclului zilnic din lunea Săptămânii I până în miercurea Săptămânii Patimilor (cu excepția sâmbetelor şi duminicilor în care rânduiala liturgică are un caracter festiv), precum şi miercurea şi vinerea Săptămânii Lăsatului de brânză, ale cărei oficii sunt de tip cvadragezimal. Înainte de concediere şi îndată după binecuvântarea preotului, trebuie făcute trei metanii mari recitând în tăcere[4] la fiecare dintre ele o parte a rugăciunii:

> „Doamne şi Stăpânul vieții mele, duhul trândăviei [nelucrării], al grijii de multe [curiozității], al iubirii de stăpânire şi al grăirii în deşert nu mi-l da mie (1 metanie) [*argia — periergia — philarchia — argologia*].
> Iar duhul curăției [cuminţeniei], al gândului smerit, al răbdării şi al dragostei, dăruieşte-mi-l mie, slugii Tale (1 metanie) [*sophrosyne — tapeinophrosyne — hypomone — agape*].
> Aşa, Doamne şi Împărate, dă-mi mie să-mi văd căderile mele şi să nu osândesc pe fratele meu, că binecuvântat eşti în vecii vecilor. Amin (1 metanie)"[5].

După care se fac rapid 12 metanii mici repetând mereu în tăcere la fiecare dintre ele rugăciunea vameşului: „Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului şi mă miluieşte!"[6].

În fine, se face din nou o metanie mare recitând numai ultima parte a rugăciunii: „Aşa, Doamne şi Împărate..."[7]. Numai în timpul Postului

Mare, după această rugăciune se repetă grupul de rugăciuni legate de „Sfinte Dumnezeule...”, astfel că acesta e reluat de trei ori în cursul fiecărui oficiu[8].

Istoricul rugăciunii

Introducerea acestei rugăciuni în zilele de post e, se pare, destul de recentă, fiindcă nu o găsim indicată în vechile *typika*, care nu aparţin grupului savait, cum sunt cele studite de la Evergetis şi Messina, de altfel extrem de complete[9].

Originea acestui rit se află probabil la mănăstirea Studiu, a cărei regulă (*Hypotyposis*) prescrie întregii comunităţi să facă în Postul Mare 3 metanii mari în faţa egumenului după catismele Ceasurilor[10]. Potrivit regulii (*Diatyposis*) Sfântului Atanasie Athonitul, la aceste 3 metanii mari trebuie adăugate 12 metanii mici[11]. Aceste două variante ale aceluiaşi ritm specific cvadragezimal au fost adaptate ulterior la Messina (3 metanii mari) şi Evergetis (15 metanii)[12]. Astfel că, probabil cu ocazia sintezei tradiţiilor palestiniană şi constantinopolitană, rugăciunea Sfântul Efrem a fost suprapusă peste acest oficiu al celor „15 metanii” deja bine implantat în capitala bizantină începând din secolul XI[13].

Oricare ar fi vechimea acestei rugăciuni, prin frecvenţă şi concizie are o importanţă primordială în Triod. Ea rezumă în chip admirabil întreg programul duhovnicesc al Postului Mare, articulând în trei grupuri de cereri principalii termeni ai vocabularului duhovnicesc şi echilibrând prin sobrietatea ei diversitatea dezvoltărilor catehezei imnologice.

Analiza cererilor

Fără a pretinde să-i epuizăm profunzimea, vom încerca să dăm câteva explicaţii ale acestei rugăciuni plecând de la un rapid studiu al noţiunilor ei fundamentale şi al înlănţuirii lor.

Să remarcăm mai întâi că cele trei părţi ale ei formează trei grupuri de cereri adresate lui Dumnezeu: cereri negative în primul grup, pozitive în al doilea şi „păstrătoare” ale stării dobândite, graţiei celui de-al doilea grup, în cel de-al treilea. Dumnezeu apare aici drept *unicul subiect activ*, ferind de patimi şi acordând harul, nu fiindcă rolul de conlucrare al voinţei libere a omului ar fi abandonat, ci mai degrabă pentru a arăta că viaţa duhovnicească are nevoie încă de la începutul ei de alipirea intimă a voinţei umane de voinţa divină. Unire fără contopire, dar care se manifestă, ca şi în cazul lui Hristos, în unitatea de acţiune a lucrării sale divino-umane. Fără să fie menţionată explicit, sinergia subîntinde în fapt întreagă această rugăciune, căci însăşi acţiunea de a cere implică dorinţa de des-

chidere şi alipire de voința dumnezeiască, potrivit prototipului oricărei rugăciuni: „Facă-se voia Ta...”[14].

Risipire şi isihie / flecăreală şi tăcere

1) Primele cuvinte ale rugăciunii Sfântului Efrem sunt un citat aproximativ din *Isus Sirah* 23, 1. 4. 6. Restul cererilor reia substanța rugăciunii lui Sirah clarificându-i structura şi, mai cu seamă, utilizând termeni care trimit spre o problematică ascetică propriu-zis creştină[15].

Înlănțuirea cererilor negative sau pozitive sugerează geneza patimilor, căreia trebuie să i se opună lanțul virtuților, familiar autorului Triodului şi devenit clasic începând cu Filon din Alexandria[16]. E greu, aşadar, să precizăm sursele exacte ale structurii acestei rugăciuni. Sub rezerva unor cercetări mai aprofundate, următoarele cuvinte ale Sfântului Ioan Scărarul ni se par probabil unul din modelele cele mai directe ale „Efremului” nostru:

> „Demonii trupului [adică pofta], ai mâniei, ai nebuniei pântecelui, ai akediei şi ai somnului n-au obiceiul să înalțe cornul minții [adică să ne ducă la suficiență atunci când păcătuim].
>
> Dar demonul iubirii de arginți, al iubirii de stăpânire [*philarchias*], al vorbirii deşarte [*polylogia*], şi multe altele încă adaugă rău răului; de aceea demonul judecății [*ho tou krinein*] stă aproape de unele ca acestea”[17].

Ambiția şi flecăreala asociate aici apar ca premergătoare mândriei, ce constă în judecata aproapelui. În rugăciunea Sfântului Efrem ordinea genetică a patimilor e diferită, dar modul de articulare al lor pare inspirat din acest pasaj al Scărarului.

În vocabularul tehnic al oamenilor duhovniceşti, *argia* sau lenea desemnează tocmai patima (sau demonul) ce se opune efortului ascetic (*ponos*)[18]. Sfântul Ioan Scărarul o distinge de păcat, care e călcarea poruncii, şi de neglijență sau nepăsare (*ameleia*) căci ea constă din a nu împlini poruncile lui Dumnezeu[19], şi, prin urmare, din a nu începe osteneala duhovnicească cerută în timpul Postului Mare.

> „Trândăvia e moartea şi surparea sufletului”, afirmă în acelaşi sens avva Ammonas[20].

Împiedicând ascetul să intre în arenă, ea este chiar mai rea decât demonii.

> „Odihna şi trândăvia sunt pierzania sufletului şi pot vătăma mai mult decât demonii”, spune Sfântul Isaac Sirul[21].

E potrivit, aşadar, ca în fruntea „rugăciunii Postului Mare" să fie pusă o cerere de a fi izbăviţi de această patimă, care e „obârşia" şi „începutul tuturor relelor"[22].

La Petru Damaschinul, ea este într-adevăr în fruntea patimilor: lipsa de minte produce nepăsarea (*rathmia*), aceasta duce la trândăvie (*argia*), care naşte uitarea (*lethe*), din care vine iubirea de sine (*philautia*), iubirea de plăcere (*philedonia*), iubirea de slavă (*philodoxia*) şi iubirea de arginţi (*philargyria*)[23], producând risipirea în griji (*perispasmos*), necunoaşterea darurilor dumnezeieşti şi a greşelilor proprii, căreia îi urmează cele opt gânduri (*logismoi*) ale răutăţii, pe care se altoiesc toate păcatele[24].

Duşmană a isihiei, ea este proprie „celor ce nu vor să ştie nimic de împărtăşirea de bogăţiile lui Dumnezeu, nici de izbânda în bine"[25]. Altfel spus, tot după Petru Damaschinul, ea este la obârşia risipirii, pe care o exprimă noţiunea de *periergia*, „curiozitate". Sfântul Pavel afirma deja limpede unirea intimă dintre aceste două patimi[26], iar Sfântul Isaac Sirul le socoteşte drept două cauze ale temutei *akedia*.

> „Akedia vine dintr-o înfumurare a gândului [*ek tou meteorismou tes dianoias*], iar aceasta vine din lenevirea în osteneli şi citire şi din întâlnirile deşarte"[27].

În acelaşi sens cu Sfântul Isaac, rezumatul grec al cărţii a X-a a *Aşezămintelor* avvei Ioan Cassian din *Filocalie* corespunde întru totul învăţăturii rugăciunii Sfântului Efrem, stabilind următoarea înlănţuire:

> „Din lenevie [vine] curiozitatea, din curiozitate tulburarea, iar din tulburare toate relele"[28].

Mintea (*nous*) curioasă şi risipită în lucrurile altuia nu poate rămâne în isihie conformându-se venerabilei porunci „Ia seama la tine însuţi!"[29]. Totuşi, condiţia indispensabilă a oricărei vieţi duhovniceşti e rămânerea în linişte, concentrare şi atenţie[30]. „A rămâne în chilie"[31] înseamnă în limbajul duhovnicesc a reţine mintea în ea însăşi şi a o împiedica să se reverse în afară, pentru a se putea înălţa spre contemplaţia lui Dumnezeu:

> „Mintea nerisipită în lucrurile din afară, nici împrăştiată de simţuri spre cele din lume, se întoarce la ea însăşi şi prin ea însăşi urcă spre înţelegerea lui Dumnezeu"[32].

Îngrijindu-se numai de sine însuşi şi de Dumnezeu, şi ferindu-se de orice curiozitate bolnăvicioasă faţă de semeni, credinciosul se va putea feri de judecăţi îndrăzneţe şi va putea asigura hegemonia raţiunii asupra părţii iraţionale a sufletului său, ceea ce isihaştii numesc „paza simţurilor"[33].

Legând curiozitatea de ultima cerere a rugăciunii Sfântului Efrem, privitoare la judecata aproapelui, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne învaţă

motivul pentru care trebuie să ne ferim de această risipire născută din curiozitate:

„Pază sigură şi inviolabilă a virtuţilor şi cale uşoară spre mântuire — fără de care cred că nici un bine nu-l poate păstra neştirbit cel care îl are — este grija de sine sau grija de cele proprii [*autopragia e idiopragia*], prin care învăţând să privim şi să cugetăm numai la cele ce ne privesc pe noi înşine, să ocolim paguba ce ne poate veni de la alţii. Căci de vom învăţa să ne privim şi să ne cercetăm numai pe noi înşine, nu vom năvăli nicicând asupra faptelor altora, oricare ar fi ele, şi vom cunoaşte ca Singur Judecător înţelept şi drept pe Dumnezeu, Care judecă cu înţelepciune şi dreptate toate cele ce se fac, potrivit cu raţiunea [*kath'hon logon*] după care s-au făcut, nu după modul în care se arată [*ou kath'hon pephanerotai tropon*] [...]. De ne vom sili să izbândim aceasta şi ne vom îngrădi pe noi înşine în noi înşine, neamestecându-ne cu cele din afară, nu vom lăsa nici să vadă, nici să audă, nici să grăiască ochiul sau urechea sau limba noastră cele ale altora [...]. Căci nimic nu alunecă mai uşor spre păcat ca aceste simţuri, când nu sunt îndrumate pedagogic de raţiune [*me logo paidagogoumenon*], şi iarăşi nimic nu ajută mai mult la mântuire ca ele, atunci când raţiunea le comandă, le îndrumă şi le conduce spre cele ce trebuie şi unde vrea ea"[34].

Obiectul perechii primelor două cereri ale rugăciunii Sfântului Efrem e, aşadar, „osteneala" duhovnicească a ascezei cerută de *typikon* şi care cere în acelaşi timp curaj şi atenţie faţă de sine (*prosoche*).

„Monahul e o silire necontenită a firii [= asceza, obiect al primei cereri] şi o necontenită pază a simţurilor [= concentrarea, obiect al celei de a doua cereri]"[35].

Cele două cereri ale celei de-a doua părţi a acestui prim grup au aceeaşi relaţie genetică ca şi cele pe care tocmai le-am examinat. Dar, în vreme ce acestea priveau cauzele directe ale patimilor pentru cel ce se angajează în lupta duhovnicească, aici sunt atacate adevăratele patimi cerându-se, de exemplu, să fim izbăviţi de ambiţie.

Iubirea de stăpânire (*philarchia*) — echivalând aici cu iubirea de slavă (*philodoxia*) — a fost cea de-a treia şi ultima ispitire a lui Hristos de către Satana atunci când s-a retras în pustie (*Lc* 4, 9); după aceasta, învins, cel rău s-a retras de la El, „isprăvind orice ispită" (*Lc* 4, 13). În urma acestor principii stabilite de Evanghelie, teoreticienii ştiinţei duhovniceşti au făcut din cele trei ispite ale lui Hristos expresia „patimilor matrice" plecând de la care se nasc cele „opt gânduri ale răutăţii" şi toate patimile[36].

„Toţi Părinţii de altfel — scrie avva Dorotei — învaţă că orice patimă vine fie din iubirea de slavă [*philodoxia*], fie din iubirea de argint [*philargyria*], fie din iubirea de plăcere [*philedonia*]"[37].

Expresie psihologică a mândriei, iubirea de dominație e pentru autorul rugăciunii Sfântului Efrem cea mai rea dintre patimi, cea care le reunește pe toate și cea dintâi pe care trebuie să ne străduim să o retezăm. La oamenii păcătoși, ca și la Satana, ea este cauza primă a înclinațiilor spre rău și neființă, fiindcă ea îi face să se socotească drept propria lor obârșie și să-și renege radical statutul de creatură:

> „El [Satana] pătimea de iubirea de putere, obârșia și temelia înclinației spre rău și, așa-zicând, a tuturor celorlalte rele"[38].

Reluând tema bine cunoscută a „postului duhovnicesc", Nil Sinaitul afirmă că scopul Postului Mare este nu numai acela de a ne înfrâna de la alimente, ci, mai cu seamă poate, de la iubirea de putere și invidie[39].

„Cuvântul deșert" (*argologia*) sau flecăreala corespunde în domeniul calitativ „cuvântului mult" (*polylogia*) sau limbuției în domeniul cantitativ, și aici apare drept principala consecință a iubirii de dominație. Limbuției Sfântul Ioan Scărarul îi atribuia două cauze posibile: slava deșartă și lăcomia pântecelui[40]. În afară de faptul că aici este vorba de flecăreală iar nu de limbuție, e ușor de înțeles de ce această patimă e legată numai de iubirea de stăpânire, întrucât cel care va rosti rugăciunea Sfântului Efrem Sirul de sute de ori în timpul Postului Mare se socotește că păzește *typikon*-ul și postește pentru a-și stăpâni patima pântecelui. Pe de altă parte, această cerere adresată lui Dumnezeu de a fi păzit de cuvântul deșert întregește bine cuplul de cereri ce urmărește dobândirea isihiei. Căutată aici e tăcerea, căci dacă nu facem să tacă în noi înșine glasul voii proprii și al iubirii de slavă ce ne îndeamnă să ne risipim în afară prin cuvinte deșarte, cum am putea rămâne în concentrarea gândurilor și în meditație pentru a auzi glasul lui Dumnezeu în inima noastră? Odată dobândită această tăcere, nici patimile, nici demonii nu vor mai avea putere asupra ascetului adunat în el însuși, potrivit învățăturii Părinților: „Silește-te spre tăcere și spre a nu avea griji deșarte, ci, fie că ești culcat, fie că stai în picioare, predă-te cugetării în frica lui Dumnezeu; căci făcând aceasta nu te vei teme de atacurile celor răi"[41]. Comentând această apoftegmă, avva Varsanufie din Gaza precizează de ce „Efremul" nostru a ales să vorbească mai degrabă de *argologia* decât de *polylogia:*

> „Căci tăcerea nu stă în a ne păzi gura închisă. Căci se întâmplă ca omul să spună mii de cuvinte folositoare și acest lucru să i se socotească drept tăcere, în timp ce, pentru faptul de a fi spus un sigur cuvânt deșert, va fi socotit ca unul care a călcat în picioare învățăturile Mântuitorului care spune: «De orice cuvânt deșert ieșit din gura voastră veți da socoteală în ziua Judecății» [*Mt* 12, 36]"[42].

Cele două perechi ale primei părți ale rugăciunii urmăresc, așadar, să întregească învățătura despre asceză și post pe care o oferă imnologia și

typikon-ul; dar şi să-l adâncească pe monah în starea de concentrare, de pace lăuntrică şi isihie, fără de care orice cateheză duhovnicească rămâne neroditoare asemenea seminţei bune căzute pe drum (*Mt* 13, 4).

„Integritate duhovnicească" şi smerenie

2) Cea de-a doua parte a rugăciunii Sfântului Efrem reia structura simetrică pe care am remarcat-o deja în sânul primei părţi reprezentând contrapartea ei pozitivă (cel puţin în aceste două prime cereri). Perechii trândăvie–curiozitate/risipire i se opune aici termenul *sophrosyne* [cuminţenia], care nu poate fi tradus prin termenul restrictiv de „castitate", ci mai degrabă, aşa cum sugerează părinţii Pavel Florenski şi Alexander Schmemann, prin „integritate duhovnicească"[43]. Asocierea acestui termen, aplicat în general domeniului sexual, de cuplul trândăvie–curiozitate se justifică în măsura în care acesta din urmă duce în final la aceeaşi consecinţă ca şi desfrâul. Ambele dezbină fiinţa, fac persoana să iasă din recunoaşterea identităţii sale profunde în Dumnezeu pentru a o antrena în afară, făcând din obiecte sau trupuri idolii pe care în nebunia ei îi va adora. „Integritatea" sau „cuminţenia" e, aşadar, remediul acestei dizolvări în multiplu şi agentul concentrării fiinţei:

> „«Cuminţenie» [*sophrosyne*] — scrie Sfântul Grigorie al Nyssei — e în sens propriu gospodărirea cu bună rânduială [*eutaktos oikonomia*], cu înţelepciune şi înţelegere a tuturor mişcărilor sufletului"[44].

Regăsim aici ceea ce s-a spus mai sus cu privire la înfrânare (*enkrateia*) şi la scopul general al ascezei[45]. Într-un mod mai limpede şi mai general decât *enkrateia, sophrosyne* exprimă „stăpânirea" (*epikrateia*) — atât a poftelor sexuale, cât şi ale pântecelui[46] — şi supunerea lor urcuşului duhovnicesc al persoanei. Pentru Petru Damaschinul ea este remediul sau leacul specific al împrăştierii curioase (*periergia*).

> „Ea adună în sine însăşi cugetul şi prin sine însăşi îl înalţă spre Dumnezeu"[47].

Căci, precizează el mai departe, ea nu se aplică numai lăcomiei pântecelui şi desfrânării, ci tuturor puterilor iraţionale ale sufletului pe care le supune lui Dumnezeu[48].

Despre smerenie, ce constituie cea de-a doua cerere a celei de-a doua părţi, abia dacă mai trebuie să vorbim aici, întrucât apare în chip evident drept remediul slavei deşarte şi al iubirii de putere. Ea este legată de „integritatea duhovnicească" ca temelie (sau consecinţă) a căinţei şi a manifestării ei în asceză. Dar aici ea nu apare la începutul catalogului virtuţilor (ca în cateheza imnologică a Triodului) pentru a se conforma structurii rugăciunii Sfântului Efrem. Aceasta nu înseamnă nicidecum că e socotită

inferioară într-un fel oarecare „integrității duhovnicești” sau cuminţeniei. Aceste două remedii se completează reciproc și reprezintă cele două mijloace esențiale ce trebuie folosite pentru a dobândi isihia sugerată de primul grup de cereri negative.

Răbdare — iubire

3) Elementele celei de-a doua părți a acestui al doilea grup nu mai au aceleaşi relaţii structurale ca acelea pe care le-am arătat până aici. Ele nu se opun elementelor primului grup de cereri şi nu au între ele o relaţie genetică, cum am constatat însă între „integritate” şi „smerenie”[49]. Cu „răbdarea” şi „iubirea” schimbăm planul pentru a lua în considerare ansamblul parcursului duhovnicesc în continuitatea şi în efortul său susţinut.

Răbdarea (*hypomone*) are o importanţă centrală în înţelegerea raportului analogic între cele patruzeci de zile ale Postului Mare şi „Postul Mare continuu” asupra căruia vom reveni. Nu e de ajuns să practicăm virtuţile — atât trupeşti, cât şi sufleteşti — doar pentru o vreme, căci „numai cine va răbda până la sfârşit se va mântui” (*Mt* 24, 13). Efortul duhovnicesc trebuie, aşadar, susţinut în mod constant în timpul Postului Mare şi chiar dincolo de el, căci, potrivit unei legi fundamentale a vieţii duhovniceşti, cine nu mai înaintează acela dă neapărat înapoi şi merge spre pierzania sa. Născută, potrivit Sfântului Apostol Petru, din înfrânare, răbdarea dă naştere iubirii frăţeşti şi evlaviei pentru a conduce la adevărata Iubire[50]. După alţii, ea se asociază ascezei, mai mult decât se naşte din ea pentru a da naştere celorlalte virtuţi până la gnoză şi Iubire[51]. Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că răbdarea completează asceza în cele ce nu depind de libertatea noastră:

> „Desăvârşit este cel ce luptă împotriva ispitelor de bunăvoie prin *înfrânare* [*enkrateia*] şi rezistă ispitelor care vin fără voie prin *răbdare* [*hypomone*]”[52].

În lauda sfinţilor monahi, imnografia asociază şi ea adesea asceza cu răbdarea, ca, de exemplu, cu prilejul praznicului Sfântului Antonie:

> „Să cinstim cu laude pe nevoitorul Domnului ca unul care a omorât toate năvălirile patimilor prin înfrânare şi răbdare tare [*sterras hypomones*]”[53].

Aşa cum asceza e mijlocul de a face efectivă căinţa, aceasta din urmă nu va putea fi desăvârşită decât dacă-i vine în ajutor răbdarea[54]. Pentru Sfântul Teodor Studitul, răbdarea şi perseverenţa sunt cele două aspecte principale ale supunerii (*hypotage*), virtute caracteristică monahului chinovit[55]. Răbdarea se aseamănă unei aripi care trebuie adăugată oricărei virtuţi (nu numai căinţei) pentru a ne putea înălţa spre Dumnezeu[56], căci aşa cum spune Sfântul Ioan Scărarul, *e nevoie de timp* pentru a birui în

totalitate patimile[57]. Astfel ea este singura armă cu adevărat eficace împotriva akediei născute din trândăvie şi curiozitate. Căci aceasta din urmă, atacând în acelaşi timp toate puterile sufletului, face cu neputinţă lupta printr-o putere anume opusă patimii[58]. Virtutea răbdării nu luptă, aşadar, în mod direct împotriva patimii, ci constă tocmai din a o lăsa să moară. O putem, aşadar, privi drept o armă utilizabilă în orice vreme şi împotriva oricărei patimi, şi ea ne va fi deosebit de utilă în timpul Postului Mare, a cărui strategie stă tocmai în a propune un efort duhovnicesc suficient de încordat în timp, pentru a lăsa patimile „să moară de epuizare".

Pe de altă parte, ca orice virtute autentică, răbdarea îşi trage obârşia din Hristos Însuşi, îngăduind credinciosului care o practică să se asemene lui „Hristos în răbdarea Sa". Întreaga răbdare creştină în faţa asalturilor patimilor şi demonilor e în fond o actualizare, chiar dacă numai relativă, a răbdării lui Hristos în Patima Sa[59] îngăduind astfel monahului să intre în „Marea Taină" a Crucii.

Pe urmele martirilor care au imitat până la capăt Patima lui Hristos şi au arătat prin chinurile lor răbdarea dumnezeiască a Celui răstignit care le-a fost dăruită prin har, fiecare credincios trebuie să coboare în „cuptorul Babilonului" pentru a simţi aici roua acestei virtuţi:

> „Deprinde-te cu răbdarea, cum ştim că făceau martirii, fiindcă ni se cere martiriul conştiinţei [*martyrion syneideseos*]"[60].

Răbdarea era cea mai mare virtute a martirilor şi tot ea este cea mai mare virtute şi a asceţilor[61]. Singura diferenţă este că primii au fost supuşi unor persecuţii vizibile venite din partea oamenilor, pe când cei din urmă sunt obiectul unor persecuţii invizibile din partea demonilor pizmuitori[62]. Imnografia bizantină e plină de laude la adresa răbdării mucenicilor[63] pe care o transpune adesea asupra virtuţilor proprii epocii „martirului conştiinţei", stabilind o analogie între răbdarea lor şi însăşi acţiunea liturgică:

> „Cel ce ai primit răbdarea mucenicilor, Iubitorule de oameni, primeşte lauda noastră, dându-ne prin rugăciunile lor mare milă"[64].

Acum, deşi nu mai sunt persecuţii vizibile, pentru a găsi omul cel nou trebuie să trecem tot „prin poarta cea strâmtă" (*Mt* 7, 13), „a răbda până la sfârşit" stă în a ne păzi ireproşabili (*amemptos*) de toate întinăciunile patimilor şi a nu ne ocupa decât de rugăciunea neîncetată[65], nu numai în timpul celor patruzeci de zile ale Postului Mare, ci de-a lungul întregului Post Mare al vieţii.

Răbdării, a cărei funcţie e aceea de a păstra pe întreagă durata Postului Mare concentrarea asupra noastră înşine şi atenţia primelor zile, rugăciunea Sfântului Efrem îi asociază iubirea (*agape*) (care nu trebuie înţeleasă aici în sensul ei mai înalt, de desăvârşire a îndumnezeirii prin împărtăşi-

rea de Dumnezeul-Iubire). Pentru Sfântul Maxim, atunci când e înțeleasă ca aici, în sensul ei restrâns la viața „practică", iubirea se definește drept remediul patimilor puterii irascibile a sufletului:

> „E cu neputință minții să se sârguiască desăvârșit în Dumnezeu, dacă n-a dobândit aceste trei virtuți: iubirea [*agape*], înfrânarea [*enkrateia*] și rugăciunea [*proseuche*]. Căci iubirea domolește irascibilitatea, înfrânarea stinge pofta, iar rugăciunea desparte mintea de toate gândurile și o înfățișează goală lui Dumnezeu Însuși"[66].

Precizând în paragraful următor felul în care iubirea poate domoli irascibilitatea, Sfântul Maxim afirmă că ea rezidă în esență în răbdare și milă față de aproapele[67]. Ucenicului care îl întreabă în ce anume stă îndelunga-răbdare, îi răspunde:

> „Ea stă în a rămâne neclintiți în vrăjmășie, în a suporta relele, a răbda până la capăt ispita, a nu ceda mâniei, a nu rosti cuvinte nesăbuite, a nu avea bănuială, nici a gândi vreun lucru oarecare nevrednic de un om ce se teme de Dumnezeu..."[68].

Răbdarea și iubirea față de aproapele astfel definite apar limpede în legătura lor intimă și evidențiază motivul pentru care le-a împerecheat Sfântul Efrem: răbdarea e în același timp mijlocul pentru dobândirea iubirii și dovada stăpânirii câștigate asupra irascibilității.

Într-o perspectivă mai generală, această ultimă cerere a celei de a doua părți poate fi socotită și o evocare a iubirii, virtute supremă, sinteză și temelie a tuturor celorlalte și capăt al tuturor bunurilor parțiale[69] „ca una care îmbrățișează în întregime cel mai înalt lucru dorit întreg"[70]. Dacă până aici cererile rugăciunii urmăreau concentrarea ființei dezbinate de patimi, această ultimă cerere pozitivă evocă o mișcare de expansiune și dilatare măsurată de infinitatea iubirii dumnezeiești.

Nejudecare

4) Ultima parte a rugăciunii Sfântului Efrem e constituită tot dintr-o pereche, unde însă, spre deosebire de primele două părți, cererea pozitivă: „Dă-mi să-mi văd căderile mele" precedă cererea negativă: „Și să nu osândesc pe fratele meu". Aceste două cereri corelative ce încheie această scurtă expunere a spiritualității Triodului se aplică celor care, practicând unele virtuți în timpul Postului Mare, se înfumurează și se socotesc autorizați să-i judece pe cei ce n-au în aparență același zel în „practicarea" lor. Regăsim aici exemplul fariseului din parabolă, al cărui păcat consta tocmai în a judeca pe cel ce era, desigur, mai mare păcătos decât el, dar care știuse să se smerească înaintea lui Dumnezeu[71]. Cine

face aşa cade în cel mai grav păcat, mândria ce constă (spre deosebire de slava deşartă de ordin mai degrabă imaginar) din a ne atribui nouă înşine „cauza faptelor noastre bune şi a-i privi de sus pe fraţi socotindu-i pe toţi drept nepricepuţi, fiindcă nu ne dăm seama de ceea ce se întâmplă”[72].

> „Demonul mândriei e plin de o îndoită răutate: căci sau îl înduplecă pe monah să pună în socoteala sa isprăvile şi nu în a lui Dumnezeu, Care e dătătorul celor bune şi ajutorul spre izbutirea în ele; sau, neputându-l îndupleca la acesta, îi insuflă gândul să dispreţuiască pe cei mai puţin desăvârşiţi dintre fraţi. Iar cel ce primeşte acest gând nu-şi dă seama că şi pe el îl face să se lepede de ajutorul lui Dumnezeu. Căci, dacă-i dispreţuieşte pe aceia ca pe unii ce nu sunt în stare de isprăvile lui, vădit este că se socoteşte pe sine ca unul ce a înfăptuit asemenea isprăvi din proprie putere...”[73].

O scurtă relatare „de suflet folositoare” din *Istoria Lausiacă* ne învaţă că asceza mânată de mândrie, iar nu de iubirea de Dumnezeu, duce în mod fatal la dispreţul şi judecata aproapelui, iar de aici la desfrânare, cea mai josnică dintre patimi[74].

Judecarea semenului nu vine numai din mândrie, dar şi din trândăvie, care ne îndeamnă să plecăm urechea la sugestiile demonului pentru a scruta cu curiozitate cele mai mici defecte ale fraţilor, chiar şi ale celor mai desăvârşiţi, pentru a-i putea astfel condamna şi a ne justifica de propria noastră nepăsare[75]. Flecăreala poate fi legată şi ea de judecata îndrăzneaţă în măsura în care cel „care pare că tace, dar inima lui osândeşte pe alţii, acesta totdeauna grăieşte...”[76].

Judecarea aproapelui reuneşte, aşadar, toate păcatele de care Îi cerem lui Dumnezeu să fim izbăviţi rostind rugăciunea Sfântului Efrem, căci ea poate să se amestece în Iubire[77]. Mai grav încă, atunci îi răpim lui Hristos judecata pe care o va exercita la Judecata de Apoi[78], atribuindu-ne nebuneşte un privilegiu al Divinităţii. Judecându-i pe ceilalţi, ne osândim în definitiv pe noi înşine[79], refuzând să ne vedem aşa cum suntem şi nevrând să recunoaştem că păcatul nostru e mai grav decât cel pe care-l vedem la aproapele. Făcând astfel mergem împotriva a ceea ce am văzut că este însuşi principiul pocăinţei[80] şi facem inutil orice efort ascetic pe care l-am putea practica în timpul Postului Mare:

> „Dacă e un rău a nu ne vedea păcatele proprii, e un rău îndoit ba chiar întreit a-i judeca pe ceilalţi atunci când suntem noi înşine striviţi de o bârnă”[81].

Dar celui ce se *cunoaşte pe sine însuşi*, care se recunoaşte păcătos şi chiar cel mai mare dintre păcătoşi, toţi fraţii îi apar mult mai vrednici decât el să intre în Împărăţie: „Căci dacă cineva îşi poartă păcatele sale nu le mai vede pe ale aproapelui”[82]. Şi în măsura în care va acoperi cu

mantia sa greşelile fratelui său, Dumnezeu i le va ascunde pe ale sale[83]. Pentru a ajunge la această stare de desăvârşire, el va trebui să rămână în starea pe care a cerut să o dobândească în prima parte a rugăciunii Sfântului Efrem, adică în isihie.

Un „bătrân”, întrebat care este calea isihiei, a aruncat apă într-un pahar atrăgând atenţia interlocutorilor săi cât de mult s-a tulburat, „după care a mai zis: «Băgaţi de seamă cât de liniştită e acum apa». Şi cum priveau ei apa, şi-au văzut în ea faţa lor ca într-o oglindă. Iar el le-a zis: «La fel se întâmplă şi cu cel ce rămâne în mijlocul oamenilor: grijile îl împiedică să-şi vadă greşelile, dar când stă liniştit, mai cu seamă în pustie, atunci îşi vede lipsurile sale»”[84].

Doxologia finală care încheie rugăciunea Sfântului Efrem e un element comun şi necesar oricărei rugăciuni în cultul bizantin, fiindcă rugăciunea, ca şi virtuţile pe care le cere, n-are decât un singur scop: preamărirea lui Dumnezeu. Căci, după Părinţi, Dumnezeu n-a adus făpturile create de la nefiinţă la fiinţă „pentru nimic altceva decât pentru a fi un instrument în vederea slavei lui Dumnezeu”[85].

*

Rugăciunea Sfântului Efrem reprezintă, aşadar, o invocare concisă şi bine structurată a ansamblului programului vieţii duhovniceşti propus de Triod. Articulându-şi cererile în perechi de termeni opuşi, ea sugerează scopul comun: isihia şi concentrarea menite să liniştească humusul compusului uman, ca harul dumnezeiesc să poată pătrunde în el şi să-l facă să înflorească diferitele virtuţi spre lauda lui Dumnezeu.

II.B.4 Sistemul lecturilor

II.B.4.1 Lecturile biblice

Martor al vechii forme a oficiului liturgic bizantin, Triodul acordă lecturilor scripturistice un loc important în compunerea oficiilor sale. Celelalte elemente ale anului liturgic fiind supuse evoluțiilor pe care le-a antrenat generalizarea imnografiei, rezultatul e că, exceptând lecturile biblice ale Vecerniilor praznicelor din ciclul Mineielor și recitarea cotidiană a Psaltirii, lecturile din Vechiul Testament sunt rezervate perioadei Postului Mare alcătuind astfel una din trăsăturile sale caracteristice.

Un studiu atent al acestui ciclu de lecturi într-o perspectivă istorică ar permite determinarea mai precisă a etapelor evoluției practicii postului și a mutării centrului de inspirație al Triodului de la Ierusalim la Constantinopol, așa cum au stabilit deja istoricii care s-au aplecat asupra acestei chestiuni[1]. Punctul nostru de vedere aici fiind mai degrabă acela de a studia spiritualitatea Triodului într-o perspectivă sincronă, ne este de ajuns să profităm de concluziile predecesorilor noștri fără a mai reveni asupra dezvoltărilor lor.

Biblia e un element esențial al vieții duhovnicești ortodoxe și fundamentul pe care s-a edificat întreaga tradiție liturgică. Lectura ei își găsește în chip cu totul firesc locul în slujbele dumnezeiești, nu numai pentru că odinioară constituia singurul lor conținut, dar și pentru că, fie publică sau privată, lectura Bibliei e mereu eclezială, deci liturgică. Așa cum scrie Paul Evdokimov: „Întreaga Biserică citește Scriptura prin mine, împreună cu mine”[2].

II.B.4.1.a. Sensul lecturilor scripturistice în spiritualitatea Triodului

Așa cum am văzut mai sus[3], în timpul Postului Mare imnele și lecturile din timpul lungilor slujbe reprezintă o hrană duhovnicească ce înlocuiește

hrana trupească, scopul Postului Mare fiind de a întoarce dorinţa de la trup la duh.

„Aşa cum hrana trupească dă putere şi consistenţă trupului, acelaşi efect îl are şi cititul asupra sufletului. Fiind o hrană duhovnicească, el întăreşte gândul şi dă putere sufletului făcându-l mai viguros şi mai filozof"[4].

În tradiţia filocalică („neptică"), lectura nu e socotită doar ca un mijloc de a transmite o învăţătură; ea posedă şi o valoare ascetică, justificându-şi locul în Triod. Într-adevăr, ea posedă virtutea de a curăţi sufletul, fără să fie necesară înţelegerea tuturor sensurilor a ceea ce se citeşte[5]. Potrivit lui Origen, chiar dacă nu înţelegem toate tainele ei, Scriptura lucrează în noi ca o incantaţie care hrăneşte puterile bune ale sufletului şi le nivelează pe cele rele: „căci Duhul se poate ruga atunci când mintea rămâne neroditoare" (cf. *1 Co* 14, 16)[6]. Ea vindecă sufletul de insensibilitate[7], concentrează mintea risipită în gânduri multiple[8], o luminează şi îi îngăduie să aducă roadele virtuţii[9]. Potrivit Sfântului Ioan Hrisostom, lectura Bibliei este „o convorbire cu Dumnezeu"[10] şi prin acest fapt ea oferă tuturor celor ce o practică o mângâiere duhovnicească (*paraklesis*)[11]. Scriptura, afirmă el, e un adevărat rai al desfătărilor, superior şi preferabil celui dintâi, căci Dumnezeu nu l-a sădit pe acesta pe pământ, ci în sufletele credincioşilor[12]. Postul fiind timpul întoarcerii în rai, e deosebit de recomandabil să citim în el Scriptura pentru a ne adăpa din izvorul pururea curgător care iese din acest rai duhovnicesc revărsându-se în nenumărate râuri[13]. Cine se răcoreşte din acest izvor nu va mai fi chinuit de fierbinţelile poftelor nici de izbucnirile mâniei, căci puterea Duhului prezentă în Scriptură va stinge flacăra puterilor iraţionale ale sufletului[14]. Într-o altă omilie, Sfântul Ioan Hrisostom declară:

„Citirea Scripturii risipeşte întristarea şi însufleţeşte veselia, dă săracilor cea mai mare comoară iar bogaţilor siguranţă deplină, face din păcătos drept, iar celui drept îi dă ocrotire sigură; dezrădăcinează răul care există şi face să încolţească binele care nu exista; alungă răutatea [*poneria*] şi duce la virtute, şi nu numai că duce la ea, dar o face şi să prindă rădăcini, şi o întăreşte pentru totdeauna. E un leac duhovnicesc, un farmec negrăit şi dumnezeiesc, nimicitor al patimilor. Căci ea smulge spinii păcatelor, curăţă ogorul, răspândeşte sămânţa evlaviei şi face să se coacă rodul"[15].

Nu e un timp care să fie rezervat în exclusivitate lecturii Scripturii[16]; dacă ea a fost concentrată în timpul Postului Mare, acest lucru s-a petrecut din motivele istorice pe care le-am relevat deja, dar şi ca o supravieţuire a catehezei scripturistice acordate odinioară în acest timp candidaţilor la Botez[17]. Dimensiunii catehetice a lecturilor i s-ar putea adăuga, tot după Sfântul Ioan Hrisostom, o dimensiune „paraclitică", adică de mângâiere duhovnicească adusă de Scriptură rigorilor ascezei.

II.B.4.1.b. Originea şi locul sistemului lecturilor Triodului în ciclul liturgic mobil

În afara lecturilor din Noul Testament rezervate zilelor liturgice (sâmbăta şi duminica) şi a lecturilor speciale din Evanghelie din timpul Săptămânii Patimilor, lecturile Triodului sunt luate în exclusivitate din Vechiul Testament. Semnificaţia acestei caracteristici apare limpede atunci când luăm în considerare nu numai ciclul pregătitor în vederea Paştelui, ci şi întreg ciclul liturgic mobil. Fiindcă începând de la Paşte orice lectură din Vechiul Testament încetează pentru a face loc numai Noului Testament (toate zilele fiind acum liturgice).

Încă în organizarea oficiului liturgic al monahilor egipteni din secolul IV, în tot intervalul dintre Paşte şi Cincizecime, lecturile din Vechiul Testament erau omise sâmbăta şi duminica[18]. Astfel, Paştele sau actualizarea lui cu ocazia celebrării fiecărei Liturghii euharistice realizează până şi în *typikon „trecerea"* de la Vechiul Testament la Noul Testament, de la prefigurare la adevăr. Ciclul mobil e organizat în două părţi simetrice, articulate de praznicul Paştelui[19]. Sistemul lecturilor evidenţiază limpede continuitatea Economiei între aceste două părţi şi unitatea acestei perioade centrale a anului liturgic. În timp ce ciclul Triodului reprezintă pregătirea şi aşteptarea mântuirii de către profeţi şi „osteneala duhovnicească", Penticostarul e imaginea timpului odihnei şi a împlinirii tuturor prefigurărilor în Înviere, cuvintele lui Hristos în Evanghelie fiind tot atâtea anticipări ale acesteia. Fiindcă, în timp ce ucenicii lui Ioan Botezătorul şi fariseii (simboluri ale Vechiului Legământ) posteau şi practicau mortificarea, apostolii şi ucenicii Noului Legământ n-au putut posti câtă vreme Mirele a fost cu ei în cele patruzeci de zile ce au urmat Învierii[20]. Vechiul Testament se potriveşte, aşadar, bine cu Postul Mare ca perioadă de post şi osteneală, în timp ce Noul Testament e în general legat de odihna şi, mai cu seamă, de ospăţul euharistic. Deşi acesta din urmă a fost întotdeauna recunoscut drept o actualizare a Paştelui, până în secolul VII la Liturghie se citea încă, înainte de Apostol, din „profeţi". Aceste lecturi vechitestamentare au dispărut din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom spre secolul VIII, nelăsând loc decât lecturilor din Noul Testament, în timp ce ele au rămas în celelalte rituri liturgice orientale[21].

În acelaşi sens, o altă tendinţă generală a oficiului bizantin e aceea de a rezerva lecturile Vechiului Testament oficiilor de seară (Vecerniilor praznicelor, Vecerniilor Postului Mare), iar pe cele din Noul Testament oficiilor de dimineaţă (Evanghelia Învierii sau a praznicelor la Utrenie, Apostol şi Evanghelie la Liturghie)[22]. Ciclul liturgic zilnic corespunde astfel analogic ciclului liturgic mobil aşa cum trecerea de la întuneric la lumină reprezintă o imagine şi un fel de „profeţie naturală" a Învierii şi a trecerii de la moarte la viaţă. Am putea, aşadar, stabili următorul tabel de corespondenţe:

seară	dimineață
Vecernie	Utrenie
Postul Mare	Cincizecime
Vechiul Testament	Noul Testament

Sistemul lecturilor din Vechiul Testament reprezintă partea cea mai veche a Triodului. Originar din Constantinopol, el ar fi fost încheiat spre anul 630[23], dar până în secolul XII, epocă în care a fost incorporat fără modificări în Triod, el era cuprins într-o carte liturgică distinctă: așa-numitul *Prophetologion* al Marii Biserici[24]. Aceste lecturi nu se găsesc decât în slujbele Triodului nu și în celelalte perioade de post ale anului, fiindcă acestea au fost stabilite după secolul VIII, când deja nu se mai obișnuia să se citească la slujbe din Vechiul Testament[25].

Prin omogenitatea și stabilitatea sa, acest sistem e, așadar, un important element în istoria ritului bizantin și permite determinarea influenței exercitate asupra acestuia de oficiul Marii Biserici din Constantinopol; el rămâne însă într-o strânsă dependență de sistemul lecturilor din Ierusalim, mai vechi decât el. În acest sens între Constantinopol și Ierusalim putem constata o uimitoare „încrucișare" în alegerea cărților citite. În timp ce la Ierusalim se citea cartea *Facerii* și cartea *Proverbelor* în timpul Săptămânii Mari, și cartea *Ieșirii* și *Iov* în timpul Postului Mare (împreună cu alte cărți, fiindcă uneori se făceau trei lecturi pe seară)[26], la Constantinopol se citea cartea *Facerii* și *Proverbele* în timpul Postului Mare la Vecernie, iar cartea *Ieșirii* și *Iov* la începutul Săptămânii Mari[27]. Această inversiune nu este desigur voluntară și nu modifică semnificațiile celor 40 de zile ale Postului Mare propriu-zis și ale Săptămânii Patimii la Ierusalim și la Constantinopol. Ele evidențiază însă extrem de limpede, până și în sistemul lecturilor, distincția dintre Postul Mare și Săptămâna Mare, care a fost temeiul însuși al constituirii ciclului Triodului[28].

Sistemul lecturilor din Constantinopol atestă o stare mai veche a Triodului, mai dezvoltată decât la Ierusalim. El corespunde unui ciclu de opt săptămâni divizat în trei părți distincte[29]:

1) lecturile Săptămânii Lăsatului de brânză:

— miercuri:	Ceasul III-VI:	*Ioil* 2, 12–26
	Vecernie:	*Ioil* 4, 12–21
— vineri:	Ceasul III-VI:	*Zaharia* 1, 3–6; 7, 9–13; 8, 1–3 și 7–17
	Vecernie:	*Zaharia* 8, 19–23

2) lecturile din cele 40 de zile:

— Ceasul III-VI: *Isaia* (lecturi cursive începând din Săptămâna I cu omisiuni din ce în ce mai mari începând din Săptămâna a IV-a, pentru a putea încheia cartea în vinerea Săptămânii a VI-a)[30].

— Vecernie: *Facerea* (cu omisiuni începând din Săptămâna V)
Proverbe (la fel)

3) lecturile Săptămânii Mari (până în Joia Mare, cu excepția lecturilor din Evanghelie la Utrenie și la Vecernie):

— Ceasul III-VI: *Iezechiel:* *Lu:* 1, 1–21
Ma: 1, 21–28
Mi: 2, 3–10; 3, 1–3
Jo: 2, 18–23; 12, 1–5

— Vecernie: *Ieşire:* *Lu:* 1, 1–12
Ma: 2, 5–10
Mi: 2, 11–13
Jo: 19, 10–19
Iov: *Lu:* 1, 1–12
Ma: 1, 13–22
Mi: 2, 1–10
Jo: 38, 1–21; 42, 1–5

Alegerea acestor lecturi, atât pentru Postul Mare, cât şi pentru Săptămâna Mare vine din nucleul inițial al ciclului mobil, priveghierea pascală în timpul căreia se făceau, încă în secolul IV, lecturile din *Ieşire*[31] şi din *Isaia* (60)[32], ce se găsesc astăzi printre cele cincisprezece lecturi biblice din Sâmbăta Mare. Potrivit *Typikon*-ului Marii Biserici, din aceste cincisprezece lecturi numai şapte erau obligatorii şi aveau loc la Sfânta Sofia în timp ce patriarhul boteza[33]. Celelalte opt lecturi se adăugau pentru a umple timpul în cazul în care numărul botezurilor era prea mare[34]. Printre aceste lecturi din Sâmbăta Mare putem distinge trei categorii ce corespund celor trei aspecte ale celebrării zilei[35]:

— lecturile zilei:
Fc 1, 1–3 (prima şi a doua lectură)
Is 60, 1–16
Integrându-se în celebrarea pascală ca semn al celor două extremități ale istoriei mântuirii, creația şi restaurarea eshatologică a celui de-al doilea Ierusalim, aceste două lecturi sunt şi principiile lecturii cursive şi ale legăturii acestei zile cu ansamblul ciclului Triodului.

— lecturile legate de prefigurările Paştelui şi Învierii:
Iş 12, 1–11; *Iona* cap. 1–4; *Ios* 5, 10–15;
Iş 12, 20 – 14, 32 şi 15, 1–19; *3 Rg* 17, 8–23;
Fc 22, 1–18; *4 Rg* IV, 8–37

— lecturile ce se referă la Botezul catehumenilor (a cărui celebrare era rezervată îndeosebi Sâmbetei Mari):
Sof 3, 8–15; *Is* 61, 10–11 şi 62, 1–5;
Is 61, 1–9 şi *Is* 63, 11 – 64, 5;
Ir 31, 31–34; *Dn* 3, 1–89.

Să notăm de altfel că majoritatea acestor lecturi baptismale fac parte din cele opt lecturi facultative[36]. Cu excepția cărții *Proverbelor*, constatăm că toate cărțile Vechiului Testament citite în timpul Postului Mare și în Săptămâna Mare se găsesc inserate în aceste lecturi ale privegherii pascale[37]. E probabil că, dată fiind importanța majoră a anumitor cărți ca profeții ale Învierii (*Ieșirea – Iezechiel*), recapitulare a Economiei (*Facerea*) sau pur și simplu profeție mesianică ca Isaia, lectura din Sâmbăta Mare s-a extins puțin câte puțin la dimensiunile unei lecturi continue în timpul Săptămânii Mari iar, cu ocazia extinderii ciclului, la toate cele 40 de zile ale Postului Mare, făcând astfel din acesta o pregătire și o anticipare a nopții pascale[38].

Studiind aici sistemul de lecturi în funcția sa duhovnicească și ascetică, ne vom opri îndeosebi la două din caracteristicile sale formale: lectura continuă a „Profeților" și dubla recitare a Psaltirii[39].

„Lectura continuă" a cărților Vechiului Testament vine din Ierusalim[40], inspirându-se probabil și din ciclul de lecturi cursive din Noul Testament instaurat în Bizanț înainte chiar de stabilirea sistemului sărbătorilor (respectiv înainte de secolele VIII–IX, poate încă din secolul VI)[41]. Dar locul său în slujbele Postului Mare evidențiază și o altă analogie cu recitarea Psaltirii. Desigur, lectura e făcută pentru ca auditorii să înțeleagă sensul, iar alegerea cărților se armonizează cu structura Triodului, dar caracterul continuu al acestei lecturi permite deopotrivă credincioșilor să perceapă unitatea și continuitatea ciclului de pregătire în vederea inițierii. Aceste lecturi se situează mai degrabă pe o poziție de mijloc între profețiile citite la privegherile marilor praznice (constituite după modelul privegherii pascale) și recitarea cursivă a psalmilor. În vreme ce primele constau din scurte extrase alese cu precizie în funcție de tema sărbătorii prăznuite și la lectura cărora trebuie să fim atenți, cea de-a doua face apel mai puțin la înțelegerea rațională și servește mai degrabă drept fundal și susținere a rugăciunii interioare. Prin alegerea cărților din care sunt extrase și prin conținutul lor amplificat în imnografie, profețiile Triodului aparțin primului tip, dar caracterul lor continuu le apropie, pe de altă parte, de psalmodie conducându-i treptat pe credincioși spre privegherea pascală. Împreună cu celelalte caracteristici formale ale slujbelor Postului Mare, cum sunt lungimea și repetițiile, această lectură continuă apare, așadar, drept o componentă importantă în calificarea timpului liturgic. De asemenea, dubla recitare săptămânală a întregii Psaltiri e și ea un element specific al slujbelor Postului Mare și al prelungirii duratei lor, contribuind astfel la fizionomia particulară a timpului liturgic.

II.B.4.1.c. Psalmii

Pentru a înțelege locul singular al psalmodiei alături de profeții, trebuie să ne aducem aminte că odinioară Psalmii erau cântați atât în oficiul catedral (*asmatikos*), cât și în mănăstiri (îndeosebi în mănăstirile studite care au adus această inovație din *Typikon*-ul Sfântului Sava)[42], atât psalmii ficși ce constituie scheletul oficiilor liturgice, cât și psalmii variabili după zilele săptămânii.

Pe de altă parte, cel puțin până în secolul VI, slujbele monahale erau compuse aproape în exclusivitate din psalmi[43]. Pe modelul lor s-a constituit treptat imnologia, care va înlocui rolul lor liturgic predominant. În această privință se poate remarca faptul că verbul *psallein* nu se mai aplică astăzi decât pieselor imnologice cântate pe cele 8 glasuri, iar nu psalmilor care sunt recitați[44].

În timp ce funcția duhovnicească a lecturii Scripturii în general e legată de puterea dumnezeiască și adâncul înțelesurilor cuvintelor acesteia, funcția psalmodiei e legată de Părinți în principal prin caracterul ei melodios. Astfel, avva Evagrie distinge „citirea" de „psalmodie": legată de priveghere și rugăciune, citirea trebuie „să fixeze mintea rătăcitoare", „psalmodia" are mai degrabă funcția de a domoli cu îndelungă-răbdare și milostivire partea irascibilă a sufletului[45]. Psalmodia e „leacul melodios al sufletului"[46]; sfințind gura, ea o ferește de orice cuvânt rău[47]. Nemulțumindu-se să calmeze irascibilitatea, cântarea psalmilor modifică amestecul (*krasis*) trupului și sufletului[48] și pune în rânduială întreg compusul uman pentru a conduce spre nepătimire răcorind fierberea irascibilității, stingând flacăra poftei și reamintind minții virtuțile[49]. După Petru Damaschinul, psalmodia sau *„rugăciunea trupească"* e a patra din cele șapte fapte trupești pe care trebuie să le păzească ascetul pentru a se fixa în isihie[50]. Ea rămâne, așadar, legată de trup și de domeniul multiplicității, contrar rugăciunii care e un urcuș spre Dumnezeu:

> „Psalmodia ține de înțelepciunea cea în multe chipuri, dar rugăciunea e preludiul cunoașterii imateriale și una"[51].

Psalmodia, sau cel puțin tipul de activitate duhovnicească pe care o desemnează[52], trebuie să-l însoțească necontenit pe monah și să fie mediul în care se scaldă în toată vremea. În mănăstirea monahilor „neadormiți" (*akoimetoi*) din Constantinopol și în unele mănăstiri din zilele noastre (la Sihăstria, în Moldova, de exemplu), recitarea Psaltirii nu încetează niciodată, ziua și noaptea, monahii schimbându-se cu rândul[53]. Dar această laudă perpetuă e în general limitată la distribuirea canonică a oficiilor liturgice chinoviale, al căror număr de șapte descrie simbolic extensiunea totală a timpului.

În afara repartiției fixe a psalmilor ce determină structura fiecărui oficiu liturgic, Psaltirea se recită şi în mod continuu. Această recitare cursivă a variat mult după epoci şi locuri, mergând de la recitarea completă a Psaltirii zilnic sau cu prilejul privegherii duminicale[54], până la recitarea ei în trei săptămâni la Studiu şi la Evergetis[55], pentru a se fixa în zilele noastre la tradiția Sfântului Sava. Aceasta divizează Psaltirea în 20 de catisme şi 60 de stări (inclusiv psalmii ficşi ai oficiilor) pentru a recita toți psalmii la Utrenie şi la Vecernie în interval de o săptămână[56]. Pentru a intensifica efortul duhovnicesc[57], în timpul Postului Mare Psaltirea trebuie recitată de două ori pe săptămână[58], după următoarea repartiție a catismelor[59]:

	Utrenie	Ceasul I	Ceasul III	Ceasul VI	Ceasul IX	Vecernie
Dm	2, 3, 17	—	—	—	—	—
Lu	4, 5, 6	—	7	8	9	18
Ma	10, 11, 12	13	14	15	16	18
Mi	19, 20, 1	2	3	4	5	18
Jo	6, 7, 8	9	10	11	12	18
Vi	13, 14, 15	—	19	20	—	18
Sm	16, 17	—	—	—	—	1

În afara acestei recitări canonice, *Typikon*-ul îi obligă, pe cei ce pot, să continue această psalmodie perpetuă în canonul de rugăciune privat, recitând Psaltirea atunci când se retrag în chilia lor, de două sau trei ori pe săptămână, ba chiar şi o dată pe zi[60].

Trebuie remarcat şi un alt uz al Psalmilor în Triod, interesant în ce priveşte structura timpului liturgic. *Prophetologion*-ul Marii Biserici lega de fiecare lectură a Vechiului Testament un *prokeimenon*[61] sau, mai exact, două *prokeimena* la Ceasul al VI-lea (pentru o singură lectură biblică) şi două *prokeimena* la Vecernie (pentru două lecturi biblice). Aceste *prokeimena* rămase în Triod sunt compuse din două versete din psalmi alese în ordinea succesivă a psalmilor, astfel încât din lunea Săptămânii I a Postului Mare şi până în Miercurea Mare[62] Psaltirea era parcursă şi în acest fel aproape integral, punând astfel în evidență unitatea ciclului Postului Mare după unul din cele două moduri de circumscriere a ei[63].

În sfârşit, lectura odelor scripturistice (în general asimilate psalmilor, fiindcă sunt incluse în Psaltire) la canonul Utreniei în timpul Postului Mare nu implică o semnificație ascetică deosebită, fiindcă ea atestă vechea rânduială a canonului, iar nu o particularitate specifică Triodului.

capitolele 1–11), momentele solemne din viața celor care au fost primii lor martori (lecturi extrase din capitolele 12–50), și, respectiv, întâia lor realizare în evenimentele ce constituie Paștele lui Moise (capitolele *Ieșirii* citite în cursul Săptămânii Patimii)"[73].

Continuitatea lecturilor din Lege din prima luni a Postului Mare până în privegherea Sâmbetei Mari evidențiază, așadar, faptul că ciclul Triodului e un fel de rezumat al continuității planului divin în Economia mântuirii ce culminează în lumina Învierii. Hristos nu apare numai ca dezvăluirea prefigurărilor, dar și ca *recapitularea* (*anakephalaiosis*) întregii Economii[74]. El este al Doilea Adam care restaurează întâiul om căzut. Lumina trupului Său înviat e și cea a Noului Ierusalim, de aceea *Facerea* 1, 1–13 se citește din nou la începutul privegherii Sâmbetei Mari, punând astfel în legătură cele două extremități ale ciclului Economiei. În sensul său duhovnicesc, *Triodul poate fi privit drept actualizarea rituală a acestei recapitulări a tuturor în Hristos*, dar o actualizare pedagogică și interioară. Pentru cel ce s-a recunoscut în Adam intrând în stadionul Postului Mare, fiecare lectură a legii va fi o etapă în recunoașterea corelației ce există între istoria lumii și istoria sa personală. El se va identifica, așadar, cu fiecare din situațiile evocate de lecturile Legii și amplificate de imnografie, pentru a descoperi în sine însuși realizarea marelui plan (*skopos*) al lui Dumnezeu cu lumea[75]. Asociindu-se în cele din urmă într-o unire strânsă cu Patima lui Hristos în Săptămâna Mare, el va fi în stare să facă el însuși experiența împlinirii Scripturilor și a recapitulării întregului cosmos și a întregii istorii în lumina ce țâșnește a treia zi din mormânt.

— Cărțile profetice: *Isaia* și *Iezechiel*

Lecturile oficiului specific constantinopolitan al Ceasului al III-VI-lea (*Trithekte*) sunt luate din *Isaia* în timpul Postului Mare și din *Iezechiel* în timpul Săptămânii Mari. Așa cum s-a remarcat mai sus, cartea lui *Isaia* a fost foarte curând așezată printre lecturile privegherii Paștelui, fiind în curând extinsă la întreaga Săptămână Mare. La Ierusalim ea nu se citea decât începând de la capitolul 40[76]. Decupajul constantinopolitan aflat în uz până în zilele noastre pentru cele 40 de zile ale Postului Mare e ulterior poate celui al celorlalte lecturi din Vechiul Testament[77]. După toate probabilitățile se pare că lectura din *Isaia* a fost extinsă astfel încât să se stabilească un paralelism cu cea a cărților istorice, ciclul lecturilor Triodului reprezentând astfel întreaga „pregătire" a Vechiul Legământ sub forma a două din cărțile sale principale: *Facerea* și *Isaia*[78].

Alegerea cărții lui Isaia se impunea căci, potrivit opiniei unanime, ea este cea mai importantă dintre cărțile profetice. Profețiile sale mesianice au o asemenea exactitate încât această carte a putut fi numită a cincea evanghelie[79]. Pe de altă parte, emoționantele îndemnuri la căință și desele

evocări ale asprimii Judecății lui Dumnezeu adresate de Isaia Ierusalimului în primele capitole se potrivesc în chip cu totul special cu ambianța penitențială a Postului Mare[80]. E probabil ca această carte să fi fost aleasă și din pricina profeției sale privitoare la Patima lui Hristos, cuprinsă în a doua ei parte, citită începând din Săptămâna a V-a[81]. Cele două dimensiuni ale Triodului, ca perioadă de căință și de pregătire în vederea Patimii, se găsesc așadar condensate în profețiile lui Isaia.

Totuși, studiind acest decupaj, Karabinov[82] constată că apelurile la înnoirea lăuntrică și la căință ca și pericopele mesianice ar fi putut fi mai bine alese dacă cei ce au realizat acest decupaj ar fi vrut să pună îndeosebi în evidență aceste două dimensiuni[83]. Eminentul liturgist vede în această alegere a lecturilor mai degrabă un plan foarte limpede de a reproduce cu ajutorul pasajelor profetului principalele momente ale campaniei militare a împăratului bizantin Heraclie împotriva perșilor (611–642) încheiată prin intrarea sa în Ierusalim și reîntoarcerea aici a adevăratei Cruci pe 21 martie 630[84]. De la evocarea Bizanțului păcătos în timpul lecturilor Primei Săptămâni, la cea a victoriei armatelor creștine asupra „regelui Asiriei" care n-a intrat în Ierusalim (cf. *Is* 37, 33 citit în lunea Săptămânii a V-a), liturgiștii bizantini ar fi căutat să fundamenteze profetic evenimentele istoriei bizantine, plasând-o astfel în continuitatea Istoriei Sfinte și rânduindu-o în planul mesianic al Economiei divine. Această ipoteză care permite interpretarea în același sens a originii sărbătorii Acatistului și a lecturilor din Săptămâna Lăsatului de brânză par extrem de convingătoare, deși este greu să aducem argumente care să facă demonstrația definitivă. Dar, așa cum vom reaminti mai jos[85], pietatea liturgică nu trebuie redusă doar la dimensiunea ei istorică. Odată asimilate de tradiție, aceste episoade ale istoriei profane și-au pierdut rapid caracterul evenimențial pentru a deveni elemente permanente ale timpului sacru. Percepute sincronic în timpul liturgic și supuse aceluiași tip de transpunere spirituală ca și elementele istoriei biblice, ele servesc de acum înainte punctării „istoriei interioare" a urcușului duhovnicesc al persoanei.

Lectura din *Iezechiel* la începutul Săptămânii Mari în locul lui *Isaia*, ca și cea din cartea *Ieșirii*, vine dintr-o extindere a lecturilor din Sâmbăta Mare la întreaga Săptămână a Patimilor. Capitolul 37, cuprinzând profeția „oaselor", citit la Utrenia Sâmbetei Mari (denia din Vinerea Mare)[86], e unul din cele mai limpezi texte ale Vechiului Testament privitoare la Înviere. Astfel, dată fiind această importanță și profunzimea de ansamblu a viziunilor lui Iezechiel, lectura acestei cărți a fost extinsă la întreaga Săptămână Mare.

Alegerea primelor capitole din *Iezechiel* pentru lecturile din Lunea Mare până în Miercurea Mare se explică desigur prin grija de a aplica principiul lecturii continue, dar și prin însuși conținutul acestor capitole. Evocarea teofaniei, al cărei martor a fost Iezechiel, îi pregătește pe

credincioşi pentru teofania supremă a Crucii[87], ca şi ei să poată venera (*noetes*), contemplând sensibil pe Cel Răstignit, puterea dumnezeiască ce învăluie Lemnul[88]. Să adăugăm faptul că lectura acestei viziuni dobândeşte un relief deosebit la cei care se pregăteau, ca şi Moise, timp de 40 de zile prin post şi asceză pentru a deveni martorii arătării lui Dumnezeu şi tovarăşii marilor văzători ai Vechiului Testament.

— Cărţile sapienţiale: *Proverbele* şi *Iov*

La Ierusalim, primele patru capitole ale cărţii *Proverbelor* se citeau deja în timpul Postului Mare şi, ca şi în cazul capitolului 40 din cartea *Isaia*, extrase din primul capitol se reluau în timpul Săptămânii Mari[89]. *Proverbele* se citeau şi la copţi începând din Săptămâna a III-a a Postului Mare şi în toate zilele Săptămânii a VII-a[90]. Cu toate acestea, e singura lectură ce nu se găseşte în profeţiile Privegherii din Sâmbăta Mare. Motivul alegerii sale în lecţionarul biblic al Postului Mare e, aşadar, diferit de al celorlalte cărţi.

După Sfântul Grigorie al Nyssei şi Sfântul Vasile cel Mare, care-l reiau aici pe Origen, cele trei cărţi sapienţiale: *Proverbele*, *Ecleziastul* şi *Cântarea Cântărilor* corespund celor trei trepte ale urcuşului duhovnicesc: făptuirii sau curăţirii, vederii sau contemplaţiei şi unirii sau îndumnezeirii[91]. *Proverbele* sunt deci extrem de potrivite perioadei Postului Mare, căci lectura lor e destinată celor ce sunt încă „prunci" şi care rămân pe treapta făptuirii, pentru a sădi în ei învăţătura morală elementară. Scopul lor, afirmă Sfântul Grigorie al Nyssei, e acela de a transfera pofta (*to epithymetikon*) de la înclinaţia faţă de materie spre afecţiunea faţă de cele imateriale (*pro ten aylon schesin*) lăudându-le frumuseţea înţelepciunii[92]. Făcuţi să iubească virtutea de către *Proverbe*, creştinii vor fi apoi introduşi în treapta superioară de *Ecleziast*, care-i va învăţa deşertăciunea tuturor lucrurilor sensibile. După care, sufletul fiind curăţit de orice afecţiune pentru fenomene (*peri ta phainomena scheseos*), vor fi iniţiaţi de *Cântarea cântărilor* în unirea nupţială cu Dumnezeu[93].

Proverbele ne introduc astfel în cunoaşterea „înţelepciunii şi povăţuirii" (*sophia kai paideias*)[94]. Nu este vorba aici de Înţelepciunea ipostaziată, pecete a desăvârşirii, ci mai degrabă de rudimentele ei, în sensul în care „începutul înţelepciunii e frica de Domnul"[95]. Căci frica, spune Sfântul Vasile cel Mare, e curăţirea sufletului.

> „Unde e frica, acolo e bine întemeiată curăţirea sufletului, toate faptele rele şi necucernice pier şi mădularele trupului nu se mai pot mişca spre fapte necuviincioase, fiind ţintuite de teamă"[96].

Această teamă a *Proverbelor* e strâns legată de asceza trupească pe care suntem ţinuţi să ne străduim să o practicăm în timpul Postului Mare.

„Povățuirea" e legată și ea de modul ascetic al căinței, căci Sfântul Vasile cel Mare o definește drept „o conduită [*agoge*] folositoare sufletului, pe care-l curăță adesea cu osteneală de întinăciunile răului"[97].

De aici putem trage concluzia că, deși face parte din „cateheza scripturistică", cartea *Proverbelor* e legată însă funcțional de „cateheza imnografică" privitoare la virtuțile făptuirii.

Cartea lui *Iov*, citită în locul *Proverbelor* în timpul Săptămânii Patimilor până la Vecernia Vinerii Mari, se citea deja în acest loc din secolul IV[98]. Potrivit mărturiei unui comentariu arian la cartea *Iov*, atribuit lui Origen, această carte se citea în toate zilele de post[99]. La Ierusalim și la copți, lectura ei continua tot Postul Mare[100]. Alegerea cărții lui *Iov* era extrem de potrivită pentru lecturile Săptămânii Mari și se putea extinde până în seara celebrării morții lui Hristos, căci în exegeza comună Iov reprezintă tipul însuși al lui Hristos Care suferă deși este nevinovat[101]. În chip asemănător, Iov este socotit modelul răbdării în încercări și ispite[102]. După Sfântul Ioan Hrisostom, el este „atletul răbdării"[103]. Odată ajunși în Săptămâna Mare, cei ce au cerut în timpul celor 40 de zile răbdare recitând rugăciunea Sfântul Efrem, vor fi, așadar, pregătiți să vadă în Iov chipul răbdării și vor fi introduși prin meditația asupra lui în dimensiunea hristologică a acestei virtuți.

Mai mult, așa cum remarcă preotul Kniazev, „aceeași legătură tipologică existentă între Ieremia persecutat și Hristos pătimind explică prezența capitolelor 11 și 12 din cartea lui *Ieremia* la Ceasul I din Joia Mare și la Ceasul al IX-lea din Vinerea Mare"[104]. Lectura din *Iov – Ieremia* intervine, așadar, în sistemul pericopelor scripturistice ca un intermediar între cărțile istorico-profetice (*Facerea*, *Ieșirea*, *Isaia*, *Iezechiel*) și cateheza cărții *Proverbelor*[105].

II.B.4.1.e. Lecturile din Noul Testament

După cum s-a remarcat, Noul Testament nu face propriu-zis parte din lecționarul Postului Mare, fiindcă nu poate fi citit în zilele de post. Există totuși o serie de lecturi din epistole și evanghelii rezervate zilelor în care se săvârșește Liturghia euharistică, respectiv zilelor de sâmbătă și duminică, precum și zilelor de post în care se întâmplă să cadă o sărbătoare importantă din ciclul Mineielor (de exemplu: Sfântul Ioan Botezătorul pe 24 februarie). În acest ultim caz, în seara sărbătorii se celebrează Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, paremiilor ei vechi-testamentare adăugându-se lecturile Apostolului și Evangheliei sărbătorii. Totuși aceste lecturi festive nu trebuie considerate ca făcând parte de fapt din sistemul lecturilor Triodului. De asemenea, trebuie excluse de aici și numeroasele lecturi din Evanghelie în timpul Săptămânii Mari: lecturile de la Utreniile

„Povățuirea" e legată și ea de modul ascetic al căinței, căci Sfântul Vasile cel Mare o definește drept „o conduită [*agoge*] folositoare sufletului, pe care-l curăță adesea cu osteneală de întinăciunile răului"[97].

De aici putem trage concluzia că, deși face parte din „cateheza scripturistică", cartea *Proverbelor* e legată însă funcțional de „cateheza imnografică" privitoare la virtuțile făptuirii.

Cartea lui *Iov*, citită în locul *Proverbelor* în timpul Săptămânii Patimilor până la Vecernia Vinerii Mari, se citea deja în acest loc din secolul IV[98]. Potrivit mărturiei unui comentariu arian la cartea *Iov*, atribuit lui Origen, această carte se citea în toate zilele de post[99]. La Ierusalim și la copți, lectura ei continua tot Postul Mare[100]. Alegerea cărții lui *Iov* era extrem de potrivită pentru lecturile Săptămânii Mari și se putea extinde până în seara celebrării morții lui Hristos, căci în exegeza comună Iov reprezintă tipul însuși al lui Hristos Care suferă deși este nevinovat[101]. În chip asemănător, Iov este socotit modelul răbdării în încercări și ispite[102]. După Sfântul Ioan Hrisostom, el este „atletul răbdării"[103]. Odată ajunși în Săptămâna Mare, cei ce au cerut în timpul celor 40 de zile răbdare recitând rugăciunea Sfântul Efrem, vor fi, așadar, pregătiți să vadă în Iov chipul răbdării și vor fi introduși prin meditația asupra lui în dimensiunea hristologică a acestei virtuți.

Mai mult, așa cum remarcă preotul Kniazev, „aceeași legătură tipologică existentă între Ieremia persecutat și Hristos pătimind explică prezența capitolelor 11 și 12 din cartea lui *Ieremia* la Ceasul I din Joia Mare și la Ceasul al IX-lea din Vinerea Mare"[104]. Lectura din *Iov – Ieremia* intervine, așadar, în sistemul pericopelor scripturistice ca un intermediar între cărțile istorico-profetice (*Facerea*, *Ieșirea*, *Isaia*, *Iezechiel*) și cateheza cărții *Proverbelor*[105].

II.B.4.1.e. Lecturile din Noul Testament

După cum s-a remarcat, Noul Testament nu face propriu-zis parte din lecționarul Postului Mare, fiindcă nu poate fi citit în zilele de post. Există totuși o serie de lecturi din epistole și evanghelii rezervate zilelor în care se săvârșește Liturghia euharistică, respectiv zilelor de sâmbătă și duminică, precum și zilelor de post în care se întâmplă să cadă o sărbătoare importantă din ciclul Mineielor (de exemplu: Sfântul Ioan Botezătorul pe 24 februarie). În acest ultim caz, în seara sărbătorii se celebrează Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, paremiilor ei vechi-testamentare adăugându-se lecturile Apostolului și Evangheliei sărbătorii. Totuși aceste lecturi festive nu trebuie considerate ca făcând parte de fapt din sistemul lecturilor Triodului. De asemenea, trebuie excluse de aici și numeroasele lecturi din Evanghelie în timpul Săptămânii Mari: lecturile de la Utreniile

şi Vecerniile acestei Săptămâni începând din Lunea Mare, Evangheliile Patimii din Joia Mare şi Vinerea Mare, lecturile cursive ale celor patru Evanghelii în timpul Ceasurilor din primele patru zile ale acestei Săptămâni speciale. Într-adevăr, toate aceste lecturi sunt orientate spre pregătirea Patimii-Înviere. Şi chiar dacă nu sunt întotdeauna legate direct de Liturghie, ele nu dezmint totuşi principiul evocat mai sus al conexiunii necesare între Evanghelie şi Euharistie[106].

Alegerea actuală a lecturilor din *Evanghelia după Marcu* şi din *Epistola către Evrei* pentru zilele de sâmbătă şi duminică din Postul Mare propriu-zis vine de la Constantinopol, ca şi sistemul de lecturi din Vechiul Testament. Îl găsim deja ca atare în secolele IX–X în *Typikon*-ul Marii Biserici[107]. Împrumutând de la Ierusalim principiul lecturilor continue, Constantinopolul l-a sistematizat în ce priveşte pericopele Noului Testament (cu excepţia *Apocalipsei* şi a *Epistolei către Filimon*), completând lectura lui într-un ciclu anual care merge începând din Duminica Paştelui până în Duminica Stâlpărilor sau a Floriilor din anul următor[108]. În structura sa, acest ciclu de lecturi corespunde bine dimensiunii „pascale" a Noului Testament relevate deja. Ordonând într-un lanţ continuu succesiunea celebrărilor Euharistiei şi legându-le de principiul lor comun, „Sărbătoarea sărbătorilor", el imprimă întregului ciclu liturgic anual un ritm pascal împletit armonios cu ciclul Evangheliilor Învierii citite la Utreniile duminicilor.

Lecturile din *Evanghelia după Marcu* şi din *Epistola către Evrei* fiind continue, ele n-au decât o legătură întâmplătoare cu temele duhovniceşti ale Triodului, şi alegerea lor pentru această perioadă a anului n-a fost probabil fixată decât din preocuparea de a completa lectura Noului Testament din ciclul său anual.

În afara lecturilor Săptămânii Mari, se pot observa câteva excepţii de la acest principiu al lecturii continue.

1) Lecturile evanghelice pentru cele patru duminici ale perioadei pregătitoare sunt intim legate de temele acestor celebrări dezvoltate de imnografie şi alegerea lor se explică prin istoria constituirii acestei perioade[109].

— Duminica Vameşului şi a Fariseului:	*Luca* 18, 10–14
— Duminica Fiului Risipitor:	*Luca* 15, 11–32
— Duminica Lăsatului de carne:	*Matei* 24, 31–46
— Duminica Lăsatului de brânză:	*Matei* 6, 14–21

Până în Duminica Lăsatului de carne, în zilele obişnuite se continuă lectura *Evangheliei după Marcu* înlocuită sâmbăta de sfârşitul *Evangheliei după Luca*, cum este cazul înainte de perioada Triodului. Lectura din Sâmbăta Lăsatului de carne (*Lc* 21, 8–9. 25–27. 33–36) cu îndemnul la

veghe eshatologică e legată de cea a duminicii, aşa cum cea din *Matei* 6, 1–13 în Sâmbăta Lăsatului de brânză e continuată de cea a zilei următoare (*Mt* 6, 14–21) atât prin texte, cât şi prin temă (milostenie şi post duhovnicesc).

Lecturile Săptămânii Lăsatului de brânză sunt luate din *Evanghelia după Luca*, pentru a încheia această Evanghelie la intrarea în Postul Mare, căci nu se constată o legătură nemijlocită cu această ultimă săptămână de pregătire.

În Duminica Vameşului şi Fariseului şi în timpul zilelor obişnuite ale perioadei pregătitoare, se continuă lectura epistolelor, dar începând din Duminica Fiului Risipitor acestea constau din pericope alese anume pentru a evidenţia modul creştin şi duhovnicesc de practicare a ascezei.

— Duminica Fiului Risipitor:	*1 Co* 6, 12–20 („trupul sfânt” şi păcatul)
— Sâmbăta Lăsatului de carne:	*1 Co* 10, 23–28 (carnea jertfită idolilor)
— Duminica Lăsatului de carne:	*1 Co* 7, 18–13 şi 9, 1–2 (cărnurile jertfite idolilor şi sminteala)
— Sâmbăta Lăsatului de brânză:	*Rm* 14, 19–26 (alimentele şi sminteala).
— Duminica Lăsatului de brânză:	*Rm* 13, 11–14 şi 14, 1–4 (îndemn la zel duhovnicesc şi avertisment împotriva condamnării celor ce nu postesc)

2) Singura excepţie de la principiul lecturii continue a *Evangheliei după Marcu* e lectura din *Ioan* 1, 44–52 (alegerea lui Natanail şi împlinirea prorocilor în Hristos) în Duminica I a Postului Mare. Aceasta a fost desigur aleasă ca urmare a legăturii ei evidente cu prorocii, a căror prăznuire era fixată pentru această duminică înainte de înlocuirea ei cu praznicul Ortodoxiei[110]. Dar comparaţia cu vechile lecţionare răsăritene şi occidentale ne îngăduie să emitem ipoteza că această pericopă e vestigiul unei vechi lecturi a *Evangheliei după Ioan* în timpul Postului Mare[111].

Cu excepţia acestor câtorva particularităţi, sistemul actual prevede lectura continuă a *Evangheliei după Marcu* până în Sâmbăta lui Lazăr, doar cu o uşoară încălcare a ordinii cursive în Duminica a III-a în care se citeşte *Marcu* 8, 34 – 9, 1, în timp ce în sâmbăta următoare se reia *Marcu* 7, 31–37, din pricina legăturii acestei pericope care începe prin „Dacă cineva ar vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea sa şi să-Mi urmeze Mie”, cu prăznuirea Crucii.

Lectura *Epistolei către Evrei*, cursivă şi ea tot timpul Postului Mare, suferă o uşoară perturbare în ordinea pericopelor sale în sâmbăta Săptămânii I în care se citeşte *Evrei* 11, 24–26. 32–40 în locul capitolului 1, desigur din pricina aluziei la proroci.

Vedem aşadar că, deşi participă la structura armonioasă a ciclului liturgic anual, sistemul pericopelor constantinopolitane e totuşi destul de sărac în ce priveşte cateheza duhovnicească. Am putea regreta poate faptul că sistemul lecturilor din Evanghelie practicat la Ierusalim nu s-a impus în Triod, fiindcă el are un înţeles mult mai mare în plan duhovnicesc, cum arată următorul tabel extras din Evangheliarul Ierusalimului din secolele IX–X[112].

Duminica Lăsatului de carne:
— Utrenie: *Mt* 5, 17–48 (poruncile Legii împlinite şi desăvârşite în Noul Testament)
— Liturghie: *Lc* 7, 36–50 (femeia păcătoasă)

Duminica Lăsatului de brânză:
— Utrenie: *Lc* 12, 32–40 (vigilenţa eshatologică)
— Liturghie: *Mt* 6, 16–30 (postul duhovnicesc)

Duminica I a Postului Mare:
— Utrenie: *Mt* 7, 13–29 (poarta cea strâmtă şi postul duhovnicesc)
— Liturghie: *Mt* 6, 1–15 (milostenia şi iertarea greşelilor)

Duminica a II-a a Postului Mare:
— Utrenie: *Mt* 23, 2–14 (invitaţii la nuntă)
— Liturghie: *Lc* 15, 11–32 (fiul risipitor)

Duminica a III-a a Postului Mare:
— Utrenie: *Mt* 20, 1–16 (lucrătorii din ceasul al 11-lea)
— Liturghie: *Lc* 18, 9–14 (vameşul şi fariseul)

Duminica a IV-a a Postului Mare:
— Utrenie: *Mt* 21, 33–46 (lucrătorii ucigaşi ai viei)
— Liturghie: *Lc* 10, 25–37 (samarineanul cel bun)

Duminica a V-a a Postului Mare:
— Utrenie: *Mt* 23, 1–39 (împotriva cărturarilor şi fariseilor)
In 9, 1–38 (vindecarea orbului din naştere)
— Liturghie: *Lc* 16, 19–31 (săracul Lazăr şi bogatul nemilostiv)
In 11, 55–57 (sfatul arhiereilor şi fariseilor să-L prindă pe Iisus)

Din Triodul actual nu lipseşte orice urmă a acestui sistem de lecturi, căci în afara unui canon poetic care le este rezervat în fiecare duminică, idiomelele stihoavnei de la Utreniile şi Vecerniile zilelor obişnuite (care aparţin redacţiei palestiniene a Triodului) comentează temele evangheliilor citite la Liturghia duminicii precedente. Alături de cateheza ascetică de tip studit, găsim, aşadar, amestecate în imnografie următoarele teme[113]:

Săptămâna I:	postul duhovnicesc
Săptămâna II:	milostenie, post duhovnicesc şi căile adevăratei pocăinţe
Săptămâna III:	interiorizarea parabolei fiului risipitor
Săptămâna IV:	smerenia, plecând de la parabola vameşului şi fariseului, şi înjumătăţirea postului
Săptămâna V:	păcătosul căzut între tâlhari, Hristos, Samarineanul cel Bun, şi lucrătorii din ceasul al unsprezecelea
Săptămâna VI:	săracul Lazăr şi bogatul nemilostiv.

Chiar şi după ce şi-a pierdut referinţele scripturistice, această exegeză spirituală imnologică, care preia într-o formă condensată învăţăturile literaturii omiletice, îşi păstrează în Triodul actual întreaga ei valoare, căci pasajele Scripturii la care face aluzie se presupun a fi cunoscute de către toţi.

Se constată şi aici strânsa legătură pe care o are imnografia bizantină cu Biblia, fie cu Vechiul Testament (Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul, tipologiile postului şi pocăinţe etc.), fie cu Noul Testament (aluzii la personaje şi episoade evanghelice, interpretare duhovnicească a lecturilor)[114].

Acest rapid studiu al sistemului lecturilor scripturistice ale Triodului ne-a condus la câteva importante concluzii pentru întreaga noastră lucrare. În plan structural, distincţia între lecturile din Vechiul Testament şi lecturile din Noul Testament îngăduie reliefarea importanţei centrale a Paştelui şi a diviziunii ciclului mobil în două părţi simetrice. Această diviziune se regăseşte deopotrivă în interiorul Triodului proiectată în ciclul liturgic săptămânal, în care distincţiei Vechiul Testament / Noul Testament îi corespunde distincţia zile de post / sâmbete şi duminici. Prin alegerea cărţilor şi citirea lor continuă, lecturile din Vechiul Testament revelează, pe de altă parte, faptul că Triodul e o condensare a istoriei mântuirii şi o actualizare duhovnicească a recapitulării tuturor lucrurilor săvârşite în Hristos. Aceste lecturi unesc învăţătura morală şi ascetică cu pregătirea dezvăluirii tuturor prorociilor în Cruce şi Înviere. Ele corespund, aşadar, foarte bine vechii cateheze făcute catehumenilor în timpul Postului Mare şi oferă Triodului remarcabilul său echilibru între Scriptură şi imnografie, între Revelaţie şi tradiţie.

II.B.4.2 Lecturile patristice

În timpul perioadei de instruire a catehumenilor, după lectura Scripturilor, episcopul obişnuia odinioară să le adreseze cuvântul pentru a comenta pericopa citită sau altă învăţătură. În Triod, această cateheză s-a menţinut, dar acum ea se găseşte transpusă în sistemul de lecturi patristice care fac parte integrantă din oficiile liturgice ale Postului Mare.

Sursa cea mai directă a acestui sistem de lecturi e seria *Omiliilor la Facere* rostită de Sfântul Ioan Hrisostom[115]. Adresate în acelaşi timp catehumenilor şi credincioşilor ce se pregăteau să-şi retrăiască duhovniceşte Botezul, aceste omilii îşi întemeiază învăţătura duhovnicească pe sistemul lecturilor din cartea *Facerii* care aveau loc atunci. Ele erau, aşadar, extrem de indicate să figureze în Triod până în zilele noastre. Dar influenţa monahală şi dezvoltarea Triodului într-o veritabilă „sumă" a ştiinţei duhovniceşti au dus la amplificarea şi diversificarea acestui sistem de lecturi pentru a putea răspunde la trei funcţii: comentarii ale pericopelor scripturistice, comentarii ale sărbătorilor şi comemorărilor particulare, şi învăţături ascetice.

Aceste lecturi joacă de altfel un rol important în structura Triodului, completând lecturile scripturistice şi compoziţiile imnografice. Faptul că imnologia bizantină, îndeosebi în Triod, e masiv tributară literaturii patristice este bine cunoscut. Această influenţă nu se limitează la inspiraţia patristică a numeroase tropare (cf. *supra* partea I), dar merge adesea până la citatul literal din omiliile marilor Părinţi ai Bisericii, în principal ale Sfinţilor Grigorie din Nazianz, Vasile cel Mare şi Ioan Hrisostom[116]. O asemenea pătrundere a învăţăturii Părinţilor în Triod dă acestuia întreaga sa profunzime şi înrădăcinare tradiţională. Acestea nu stau, aşadar, numai în forma Triodului şi în originea sa istorică, ci şi în conţinutul său şi în continuitatea inspiraţiei sale patristice.

Pentru Sfântul Teodor Studiul, viaţa monahală e înainte de toate o viaţă tradiţională şi o fidelitate absolută faţă de învăţătura şi spiritul Părinţilor[117]. În toate detaliile vieţii sale, monahul trebuie „să calce pe urmele virtuţilor lor"[118], trebuie să devină în întregime „tradiţie" pentru a se împărtăşi de harul de care s-au învrednicit aceştia. De asemenea, Triodul, în principal monahal, e în chip esenţial tradiţional şi patristic: fidelitatea faţă de Tradiţie şi Părinţi e în fond un corolar al lepădării monahului de voia sa proprie. Spiritul tradiţional e oarecum o *transpunere eclezială a ascultării*, şi reprezintă, aşadar, o virtute care face parte integrantă din „făptuire" (*praktike*).

Lectura vieţii şi scrierilor Părinţilor şi a povăţuitorilor ascezei e universal recomandată celor ce se angajează în viaţa duhovnicească şi trebuie să completeze lectura Scripturii[119]. Aceste lecturi sunt hrana necesară monahului, întregind rugăciunea lui:

> „Ia în inima ta cuvintele Evangheliei şi poveţele fericiţilor Părinţi, cercetează vieţile lor, ca să poţi cugeta la ele în timpul nopţii. În felul acesta, când cugetarea ţi se va osteni la rugăciune, o vei reînnoi prin citire şi gândire la cuvintele dumnezeieşti şi o vei face mai sârguincioasă la rugăciune"[120].

Monahii recomandă în general să preferăm tratatelor dogmatice lectura cărţilor ascetice şi a „vieţilor Părinţilor”, căci cele dintâi pot să ne ducă la înfumurare şi mândrie, în timp ce exemplul isprăvilor ascetice ale Părinţilor şi cuvintele lor ziditoare sunt un prilej de smerenie[121]. Pentru un monah, cunoaşterea teoretică şi abstractă are puţină valoare, singura cunoaştere adevărată e cea care provine din experienţă: de aceea, aceste lecturi nu vor aduce roade decât dacă sunt puse în aplicare învăţăturile lor[122].

Limitat la treapta „făptuirii”, Triodul a rămas, în alegerea lecturilor sale patristice, fidel acestor lecţii ale Părinţilor asceţi, conservând însă şi dimensiunea catehetică a originii lor. Lecturile patristice pot fi clasificate în două grupuri distincte prin originea, caracterul, funcţia şi locul lor în Triod: lecturile curente şi lecturile festive.

II.B.4.2.a. Lecturile curente

Acestea sunt lecturile făcute în timpul slujbelor, respectiv în timpul Utreniilor şi Ceasurilor zilelor obişnuite ale Postului Mare, începând din lunea Săptămânii I şi până în vinerea Săptămânii a VI-a. Limitate iniţial la comentariul lecturilor scripturistice (cf. *Omiliile la Facere* ale Sfântului Ioan Hrisostom), ele şi-au păstrat caracterul cursiv şi ascultă de principiul „lecturii continue”. Dar ele s-au transformat şi într-o cateheză duhovnicească alcătuită dintr-o selecţie din textele ascetice cele mai cunoscute ale literaturii bizantine.

Potrivit rubricilor *typikon*-ului, în timpul Postului Mare trebuie făcute cinci lecturi la Utrenie, una la fiecare din Ceasuri şi una la trapeză:

Utrenie[123]:	după 1-a şi a 2-a stihologie:	Efrem
	după a 3-a stihologie şi sedealna de la oda 3:	*Lavsaikon*
	după oda a 6-a:	Sinaxar
Ceasul I[124]:	după apolis în pronaos:	Teodor Studitul
Ceasul III, VI şi IX[125]:	după catismă:	Ioan Scărarul
Trapeză[126]:		*Pateric*

Să observăm mai întâi că distribuţia formală a acestor lecturi urmează diviziunile recitării psalmilor şi e legată de ecteniile mici şi sedelnele care le încheie în cadrul Utreniei[127]. În lungile slujbe ale Postului Mare ele aduc astfel o varietate necesară în atitudinile şi tipurile de atenţie duhovnicească, ordonate astfel după un ritm regulat. Alternanţa între recitare fixă, recitare variabilă, între rugăciune de cerere, imnologie şi lectură patristică, este menită să împiedice la credincioşi plictiseala şi toropeala. Atenţia lor e adesea chemată la un efort nou dar periodic, astfel încât continuitatea lui nu se întrerupe. Să mai remarcăm că aceste divi-

ziuni urmează toate un ritm ternar[128], număr-cheie în structurarea oficiului bizantin. Treimea apare în acest fel nu numai drept tema esenţială şi scopul rugăciunii creştine, dar şi drept fundamentul formei sale ritmice.

Distribuţia lecturilor dată de *typikon*-ul actual e desigur cea mai echilibrată şi bogată, dar nu este singura posibilă. Ea a variat mult după mănăstiri şi resursele bibliotecilor lor, sau după redacţiile succesive ale *Typikon*-ului Sfântului Sava. Astfel, după un manuscris de la Sinai din secolele XII–XIII, în tot timpul Postului Mare se putea citi *Scara* sau Sfântul Efrem la Utrenie[129] şi *Patericul* la Ceasuri[130]. La Evergetis nu se făceau decât două lecturi la Utrenie (la stihologii) citind pur şi simplu din Sfântul Efrem la toate slujbele: două pagini la fiecare lectură de la Utrenie şi o pagină şi jumătate la toate Ceasurile[131]. Lectura de la Utrenie se continua până miercurea Săptămânii a VI-a, iar la cea de la Ceasuri până în vinerea aceleiaşi Săptămâni[132]. Dar, începând din lunea Săptămânii a II-a lecturile de la Ceasurile al VI-lea şi al IX-lea se suprimau, în schimb la Ceasul I se citea din Ioan Scărarul şi Teodor Studitul[133]. Joia Săptămânii I făcea excepţie fiindcă atunci la Ceasuri se citea *Omilia la Psalmul 6* al lui Anastasie Sinaitul împărţită în patru părţi, pe care în alte *typika* o regăsim în ciclul lecturilor „festive"[134].

Potrivit *Typikon*-ului Sfântului Sava, atunci când, în zilele de sâmbătă şi duminică, lecturile festive nu ocupă tot locul rezervat lecturilor patristice, lecturile ascetice de la stihologiile Psaltirii de la Utrenie sunt înlocuite de lectura continuă a *Omiliilor la Facere* ale Sfântului Ioan Hrisostom[135]. În timp ce la Messina aceste Omilii se citeau în toate zilele Postului Mare, cu excepţia sâmbetelor şi duminicilor, şi se adaptau astfel mai adecvat lecturilor cursive din cartea *Facerii* făcute la Vecernie[136], la Evergetis, în zilele de sâmbătă şi duminică, pentru care nu se indicau lecturi deosebite, se citeau la Utrenie scrierile morale ale Sfântului Vasile cel Mare sau *Omiliile la Statui, la Psalmi* sau *la Facere* ale Sfântului Ioan Hrisostom[137]. În ciuda acestei diversităţi, trebuie remarcată grija permanentă pe care o aveau redactorii diverselor *typika* de a distinge dintre zile obişnuite / zile liturgice, chiar dacă în acestea din urmă ei păstrau sistemul lecturii continue.

Ca şi lecturile scripturistice, alegerea acestor lecturi cursive evidenţiază toate dimensiunile spiritualităţii Triodului.

Istoria Lausiacă

Redactată între anii 419–420, această scriere a lui Paladie se compune dintr-o serie de scurte biografii ce descriu viaţa monahală din Egipt, Palestina, Siria, Asia Mică şi Roma în secolul IV[138]. Prezentând eroii ascezei de pe atunci, acest discipol al lui Evagrie e preocupat mai puţin de exactitatea istorică, cât de edificarea cititorilor săi. E vorba mai

degrabă de „istorii de suflet folositoare" care descriu, întemeindu-se pe exemple vii, principalele aspecte ale vieții duhovnicești. *Istoria Lausiacă*, care a cunoscut un imens succes atât în Răsărit, cât și în Occident, e extrem de potrivită pentru Postul Mare prin importanța pe care o dă luptei împotriva demonilor care-l stăpânesc pe om din pricina patimilor, ascezei trupești ca mijloc principal pentru stăpânirea acestor patimi, smereniei ca adevărată servitoare împotriva exceselor ascetice și, în fine, nepătimirii ca scop al vieții duhovnicești[139]. Aceste lecturi completează armonios celelalte componente ale slujbelor adăugând lecturilor Scripturii și catehezei imnologice evocarea unor exemple vii de realizare a virtuților la care sunt chemați credincioșii.

Paterikon-ul sau *Gerontikon*-ul[140]

Se citește la trapeză și joacă același rol ca și *Istoria Lausiacă*. Compus din scurte anecdote sau din „cuvinte de mântuire", el dă învățăturii Triodului realism și oferă un număr de exemple de aplicație practică a celor mai înalte virtuți. Caracterul concis și adesea umoristic al acestor apoftegme e deosebit de potrivit lecturii la trapeză, unde atenția e în chip necesar mai puțină susținută decât în biserică.

Sfântul Efrem

Deși în marea lor majoritate sunt neautentice[141], operele grecești atribuite Sfântului Efrem Sirul păstrează totuși o continuitate de stil și inspirație care a justificat atribuirea lor maestrului incontestabil al spiritualității siriene. Caracterul lor adesea poetic și bogăția expresiilor pe care le conțin operele ascetice ale „Efremului grec" le-au asigurat un enorm succes în tradiția bizantină și un loc privilegiat în uzul liturgic[142]. Deși în viața sa reală a jucat un rol mai degrabă pastoral, Sfântul Efrem e venerat în evlavia ortodoxă îndeosebi ca monah. Între toți monahii, el este poate cel de care a fost legată cel mai puternic harisma străpungerii inimii și a lacrimilor. „Comoară a înțelepciunii tainelor lui Hristos, vas al dumnezeieștii străpungeri..."[143]. „Prin curgerea lacrimilor tale înveți să ne aprindem candelele sufletelor..."[144].

> „Având pururea sub ochi ceasul cercetării, plângeai cu amar, Efreme, iubitorule de liniște, făcându-te, sfinte, povățuitor cu faptele tale. De aceea, părinte de obște, ridici pe cei nepăsători la pocăință"[145].

„Propovăduitor al mântuirii prin fapte"[146], Sfântul Efrem insistă mult asupra valorii pozitive a ascezei[147] și pe hristocentrismul ei, dând însă în toate operele sale un loc major mai cu seamă lacrimilor și străpungerii inimii[148]. Cuvântările sale sunt lungi îndemnuri la plângerea neîncetată a

păcatelor aducându-ne aminte de Judecata de Apoi. Ele sunt deosebit de potrivite cu atmosfera de umilință (catanictică) a Postului Mare, îngăduind amplificarea acestui aspect al vieții duhovnicești, căruia imnografia i-a acordat deja un mare loc.

Sfântul Teodor Studitul

În toate serile după Pavecerniță și de trei ori pe săptămână după Utrenie Sfântul Teodor Studitul adresa monahilor săi din mănăstirea Studiu scurte cateheze improvizate[149]. După moartea marelui egumen, în toate mănăstirile ce depindeau de Studiu s-a păstrat obiceiul de a citi după Utrenie una din catehezele sale[150]. Acest obicei s-a transmis până în zilele noastre în Triod, evidențiind importanța influenței studite în alcătuirea lui, care dăinuie în mănăstirile athonite, unde aceste cateheze se citesc tot anul după un calendar bine precizat[151].

Culegerea *Catehezelor mici* a fost extrem de răspândită în lumea bizantină[152]. „În multe mănăstiri ea a devenit o carte de lectură duhovnicească absolut clasică, ba chiar o carte liturgică”[153]. În *Typikon*-ul Sfântului Sava ca și în celelalte *typika*, această lectură se distinge de celelalte lecturi patristice prin solemnitatea care o însoțește. După apolisul Ceasului I monahii trec în procesiune în pronaos, unde cateheza e citită de egumen sau de unul din locțiitorii săi[154], totul încheindu-se prin cântarea troparului Sfântului Teodor și a idiomelelor zilei.

Aceste cateheze se potrivesc cu Postul Mare prin conținutul lor esențialmente practic. Sfântul Teodor nu vorbește în ele aproape niciodată de doctrină, nici de contemplație. Pentru el, scopul monahismului e acela de a „plăcea lui Dumnezeu” prin practicarea poruncilor și lepădarea totală a voii proprii, pentru a putea ajunge la nepătimire (*apatheia*)[155]. Regăsim în catehezele sale aceeași insistență, ca și în numeroasele tropare ale Triodului, asupra căinței, a gândului la moarte și a punctării progresului duhovnicesc. Pe de altă parte, importanța pe care Sfântul Teodor o acordă detaliilor renunțării și ascultării în viața cotidiană a monahului completează fericit învățătura imnografică căreia îi propune aplicații nemijlocite.

Sfântul Ioan Scărarul

Dintre toate lecturile patristice, cea a *Scării* Sfântului Ioan Scărarul e, desigur, cea mai importantă și mai specifică Postului Mare. Legată de fiecare din Ceasuri, ea însoțește întreaga zi a monahului. Permanența cu care o vedem indicată de cărțile liturgice evidențiază limpede faptul că slujbele Postului Mare n-ar putea fi întregi dacă s-ar omite lectura ei[156].

Opera lui Ioan Scărarul apare drept floarea literaturii duhovnicești bizantine și sinteza cea mai desăvârșită a literaturii ascetice[157]. Transmițând

învățătura apoftegmelor *Patericului* îmbogățită de monahii Palestinei (Varsanufie, Ioan, Dorotei...), unită cu finețea psihologică a lui Evagrie, corectată de Diadoh al Foticeii şi întregită de profunzimea şi concizia în exprimare a Sfântului Grigorie din Nazianz, *Scara* nu este atât o lucrare originală, cât martorul fidel al celei mai bune tradiții[158]. Importanța ei e atât de mare, încât a devenit ghidul indispensabil al monahului ortodox[159]. Nimeni nu s-ar putea angaja în lupta împotriva patimilor fără a lua drept călăuză această comoară a ştiinței duhovniceşti. De aceea, prăznuirea Sfântului Ioan Sinaitul sau Scărarul, celebrată în mod normal pe 30 martie, a fost transferată în Triod prăznuindu-se a doua oară şi în Duminică a IV-a din Postul Mare. Aşa cum vom vedea mai jos, Sfântul Ioan Sinaitul e venerat atunci ca dascăl al ascezei şi model al monahului nu din pricina vieții sale aproape în întregime uitată, cât luând în considerare faptul că învățătura sa vine din experiență şi că el a consemnat-o în scris după ce a realizat în sine însuşi parcursul *Scării* până la treapta ei cea mai înaltă[160].

Ca şi celelalte lecturi patristice, *Scara* se limitează deliberat la „făptuire”, intrând însă pe ultimele sale trei trepte (28–30) şi în domeniul rugăciunii curate şi al contemplației. Obiectul şi capătul ei este îndumnezeirea şi pătrunderea în taina Treimii grație virtuților dobândite în viața practică[161]. *Scara* nu-l îndeamnă pe începător doar să privească spre culmi, ci îi dă şi mijloacele concrete de a ajunge acolo în cadrul unei antropologii întemeiate pe conlucrarea (*synergeia*) constantă dintre Dumnezeu şi om. Or „natura” şi „harul” fiind cel mai adesea strâns împletite, adevăratul scop al *Scării* constă în a-i da creştinului instrumentele necesare pentru a putea *discerne* între ceea ce vine de la Dumnezeu, ceea ce vine de la demoni sau ceea ce ține de natura umană[162]. „Înțelegere sigură a voii lui Dumnezeu în toată vremea, în tot locul şi în orice lucru”[163], discernământul sau dreapta socotință e „izvorul, rădăcina, capul şi legătura oricărei virtuți”[164].

Împletită cu cateheza scripturistică şi imnografică, lectura *Scării* în timpul Postului Mare desăvârşeşte învățătura duhovnicească a Triodului adăugându-i dimensiunea indispensabilă a discernământului. Descriind patimile şi virtuțile, ea îi dă elementele fundamentale care fac din „făptuire” o adevărată *ştiință duhovnicească*. Căci a practica virtutea sau a „posti cu ştiință” nu înseamnă în ultimă instanță nimic altceva decât de a împlini cu discernământ faptele trupeşti.

Sinaxarul

După oda a 6-a a canonului imnografic, lectura din Sinaxar, adică a vieții sfinților prăznuiți sau comemorați nu este suprimată în timpul Postului Mare, dat fiind că în slujba Utreniei s-a reintrodus canonul din Mineie[165]. În vechile *typika* care respectă în modul cel mai strict principiul excluderii prăznuirii sărbătorilor sfinților în Postul Mare, cum este cel de

la Messina, lecturile vieților sfinților de peste săptămână din Sinaxar erau deplasate toate în sâmbăta și/sau duminica următoare[166]. În alte mănăstiri și în uzul slav, Sinaxarul e citit la trapeză[167].

În secolul XIV, Nichifor Calist Xanthopol († 1335), completând Triodul, a redactat pentru el un Sinaxar explicând originea și semnificația Triodului, precum și o notiță specială pentru fiecare comemorare particulară citită după Sinaxarul Mineielor, notiță care rezumă istoria și interpretarea ei duhovnicească de către Părinți[168]. Prin acest fapt, Sinaxarul Triodului ar ține mai degrabă de lecturile festive, dar caracterul său continuu ne permite să-l lăsăm în prima categorie.

II.B.4.2.b. Lecturile festive

Pentru fiecare sărbătoare sau comemorare deosebită a Triodului, *typikon*-ul indică unul sau mai multe „cuvinte" extrase din imensul fond al literaturii omiletice bizantine, care să înlocuiască complet sau parțial lecturile patristice curente. Cel mai des recopiate în ordinea lecturilor liturgice, aceste omilii au fost adunate în colecții pe care A. Ehrhardt s-a străduit să le claseze într-o operă monumentală[169]. Un studiu aprofundat al acestor colecții ar permite continuarea fructuoasă a examenului constituirii istorice a Triodului, adăugând informațiilor furnizate de tradiția manuscrisă pe cele ale tradiției omiletice. Cadrul limitat al acestei lucrări și obiectul ei nu ne-au permis să facem o analiză sistematică a acestei tradiții manuscrise. Sondajele făcute ne-au confirmat numai ipoteza că starea actuală a sistemului lecturilor omiletice al Triodului e o sinteză fidelă a curentului major al tradiției liturgice. Omiliile recomandate de *Typikon*-ul Sfântului Sava se regăsesc, deși într-o ordine nouă, diferită, într-o mare parte a manuscriselor analizate de Ehrhardt; autorii preferați rămân Hrisostom (cu un larg loc acordat corpusului literaturii pseudohrisostomiene apocrife), Vasile, Efrem, Anastasie...

Ca în tot ce privește Triodul, și în aceste culegeri de omilii se constată o distincție clară între perioada pregătitoare, Postul Mare propriu-zis și Săptămâna Mare. Fondul omiletic fiind considerabil mai vast și mai important pentru Săptămâna Patimilor, se înțelege că aici tradiția manuscrisă oferă o mare diversitate, în timp ce pentru perioada Postului Mare selecțiile rămân destul de stabile. Nu putem întreprinde aici un examen detaliat al structurii omiletice a Săptămânii Mari, fiecare zi meritând ea singură un studiu particular. Ne vom limita astfel la un tablou comparativ al lecturilor patristice recomandate de sursele noastre principale: *Typikon*-ul Sfântului Sava, *Typikon*-ul de la Evergetis și *Typikon*-ul de la Messina, adăugând în note câteva remarci extrase din sondajele efectuate în tradiția manuscrisă.

	Typ Sab	*Typ Ev*	*Typ Mes*
DmVF	?[170]	(Ps.) Hrisostom: neidentificată[171] sau *PG* 59, 595	A sfântului zilei, dacă nu e omilie la prăznuire[172]
DmFR	?	Hrisostom (?): *PG* 59, 627 sau 59, 515	(Ps.) Hrisostom: *PG* 59, 515
SmMț	Un comentariu la *1 Co* 15 la alegere[173]	Ioan Damaschinul: *Despre cei ce dorm în pace* (*PG* 95, 248)	Ioan Damaschinul: *ibid.*
DmLca	Grigorie Naz.: *Cuv 14 despre iubirea de săraci* (*PG* 35, 857)	(Ps.) Hrisostom: – *PG* 59, 619 – Hrisostom, *Ecloga* 44 (*PG* 63, 879) – Efrem, *La a 2-a Venire* (*BHG*^{3} 431–432)	La stihologie: Efrem, *ibid.* La oda 3: Eusebiu al Alexandriei, *La a 2-a Venire* (*PG* 61, 775)
Lubr	Vasile, *Om la „Ia seama la tine însuți”* (*PG* 31, 200)	...	La stihologie: Grigorie Naz., *Cuv* 14
Mabr	Vasile, *Om la mulțumire* (*PG* 31, 220)	...	Continuarea *Cuv* 14
Mibr	Vasile, *Om 2 la post* (*PG* 31, 185)[174]	Grigorie Naz., *Cuv* 16 (*PG* 35, 299)[175]	Vasile, *Om 1 la post* (*PG* 31, 164) și facultativ (Ps.) Grigorie Nys. (= Asterie al Amasiei), *Om la post* (*PG* 40, 369)
Jobr	Anastasie Sinaitul, *Om la Ps 6* (*PG* 89, 1077 sau 1115)[176]	...	Continuarea din Asterie sau la sfântul zilei
Vibr	Vasile, *Om 1 la post* La trapeză: Dorotei, *Înv 15 despre post* (*SC* 92, p. 446)[177]	Hrisostom (*PG* 49, 305)	Vasile, *Om 2 la post*
SmAsc	Efrem, *Despre Părinții morți* (*BHG*^{3} 2103 n)	Andrei Cretanul (*PG* 97, 1268)	(Ps.) Efrem (= Atanasie Sinaitul), *La cei adormiți în Domnul* (*PG* 89, 1192)
Dmbr	Lectură cursivă: Hrisostom, *Om la Facere* (*PG* 53–54) (în toate duminicile la stihologie) La oda 3 (numai *Typ*), Grigorie Naz., *Cuv* 16	Vasile, *Om 1 și 2 la post*	(Ps.) Hrisostom, *La intrarea în post și izgonirea lui Adam* (*PG* 56, 525)
Lu I	Lecturi curente: Stihol. 1–2: Efrem Stihol. 3 și oda 3: *Lavsaikon* Oda 6: sinaxar Ceasul I: Teodor Studitul Ceasuri: *Scara*	Pe lângă lecturile curente: Anastasie Sinaitul, *La Ps 6*	Lecturi curente: Utrenie: Hrisostom, *Om la Facere* Ceasuri: *Scara* (+ Teodor, *la Ceasul al III-lea*)

	Typ Sab	*Typ Ev*	*Typ Mes*
Sm I Sfântul Teodor[178]	Utrenie: *Martiriul Sfântului Teodor* (*BHG*³ 1761–1763) La trapeză: Grigorie Nys., *Elogiul Sfântului Teodor* (*PG* 46, 736 = *BHG*³ 1760)	Grigorie Nys., *ibid.* Nectarie al Constantinopolului (?), *Despre colive* (*BHG*³ 1768)[179]	Stihol.: Nichita Paflagonianul, *Elogiul Sfântului Teodor* (Stratilat) (*BHG*³ 1753) Oda 3: *Despre colive* (?)
Dm I	?	*Cuv despre imaginea din Beryt*[180] *Cuv despre Teofil* *Cuv despre restaurarea icoanelor* Grigorie Dialogul, *Ep 2 către Leon I Isaurianul* (*BHG*³ 1387d)	?
Sm II	Hrisostom, *Om la Facere*	…	Stihol.: Anastasie, *La Ps 6*
Dm II	…	Stihol.: lecturile cursive duminica Oda 3: Hrisostom, *Despre pocăință*[181]	… (Hrisostom, *Om la Statui*)
Sm III	…	…	…
Dm III[182]	…	Stihol. 3: Hrisostom, *La Cruce* (?) Oda 3: Teodor Studitul, *La Cruce* (*BHG*³ 414 sau 451t) (?) Oda 6: Iosif al Tesalonicului, *Om la Cruce* (*BHG*³ 21d, 30 sau 32b)	?
Mi IV	…	Stihol.: lecturile cursive de *Sm* și *Dm* Oda 3: Hrisostom, *Om 18 la Statui* (*PG* 49, 179)[183]	Stihol.: Hrisostom, *Om 18 la Statui* Oda 3: Hrisostom, *Om* 54 *la Matei* (*PG* 59, 701)
Dm IV	…	Hrisostom (= Severian din Gabala) (*PG* 49, 323)	…
Jo V[184]	Sofronie al Ierusalimului: *Viața Sfintei Maria Egipteanca* (*BHG*³ 1042a–h)	*Ibid.*	*Ibid.*
Sm V	*Cuvânt la Acatist*[185] (*BHG*³ app. III) (?)	*Cuvânt la Acatist* și lectura zilei	fără lectură
Dm V	…	Stihol.: Hrisostom, *Om 2 la pocăință* (*PG* 49, 283) Oda 3: Anastasie Sinaitul, *la Sfânta Sinaxă* (*PG* 89, 825)[186]	…

	Typ Sab	*Typ Ev*	*Typ Mes*
		Oda 6: Hrisostom (?), *La bogatul nemilostiv și Lazăr* (*PG* 59, 591)[187]	
Mi VI	...	Se suprimă Efrem, lectură din Hrisostom, *Om 62 și 63 la Ioan* (*PG* 59, 341. 349) (despre Lazăr)	*Ibid.*
Jo VI	...	Hrisostom, *Om* 64 (*PG* 59, 353) și o alta despre Lazăr a aceluiași	...
Vi VI	...	Hrisostom, *Om 20 la Statui* (*PG* 49, 197) (despre ranchiună)	*Ibid.*
SmLaz	Hrisostom, *Om 63–64 la Ioan*	Andrei Cretanul, *Om la Lazăr* (*PG* 97, 960)	Andrei Cretanul, *ibid.*
DmFl	Stihol.: Hrisostom, *Om 65–66 la Ioan* (*PG* 59, 359 sq)	Pannychis: (Ps.) Hrisostom, *Cuv 1 la praznic* (?) Stihol. 1: (Ps.) Hrisostom, *Cuv 2 la praznic* (?) Stihol. 2–3: Andrei Cretanul, *La Stâlpări* (*PG* 97, 985) Oda 3: Hrisostom, *Om 65 la Ioan*	Stihol.: Andrei Cretanul, *La Stâlpări...* Sau Hrisostom, (?) Sau Leon Cel Înțelept, (?)
LuM	...	Stihol.: Hrisostom, *La Săptămâna Mare* (*PG* 55, 519) și *La smochinul uscat* (?)	Efrem, *La Iosif* (*BHG*[3] 2200 a–e (?) sau Hrisostom, *La Săptămâna Mare* sau Hrisostom (*PG* 59, 519) (citită la Litie) La Ceasul IX: Teodor Studitul, *Cateheză*
MaM	Hrisostom, *Om 77 la Matei* (*PG* 55, 701) (la Ev. zilei, *Mt* 24, 36–26, 2)	(Ps.) Hrisostom, *La cele 10 fecioare* (*PG* 59, 527) (Ps.) Hrisostom, *La Matei 12, 14* (*PG* 66, 705)	(Ps.) Hrisostom, *La cele 10 fecioare* Hrisostom, *Om la Ev. zilei* citită la Litie (*Mt* 24, 36 – 26, 2)
MiM	Hrisostom, *La Ev. zilei* (*Mt* 26, 6–16) = *Om 80 la Matei* (*PG* 55, 723)	(Ps.) Hrisostom, *La desfrânată* (*PG* 59, 531) sau (*PG* 61, 709 sau 727) Efrem, ?	(Ps.) Hrisostom, *La desfrânată* (?) Efrem, ? Hrisostom, (la Ev. zilei) *Om 80 la Matei*
JoM	Hrisostom, la Ev. zilei, *Om ? la Matei*	Hrisostom, *La vânzarea lui Iuda și Sfintele Taine* (*PG* 49 II (1), 373)	Oda 3: Hrisostom, *La Iuda, ibid.* Oda 6: Hrisostom, *La vânzarea lui Iuda și la Patimă* (?)

	Typ Sab	*Typ Ev*	*Typ Mes*
ViM	Ceasul III-VI (la Ierusalim): după Ev. Hrisostom, *Om la Matei* (?)[188] Ceasul IX (în Palestina): Hrisostom, sfârşitul *Om la Matei* sau Gheorghe al Nicomidiei[189], *Despre răstignire şi Fecioară* (*PG* 100, 1457)	Gheorghe al Nicomidiei, *ibid.*	Oda 6: Proclus al Constantinopolului, *La Patimă* (*PG* 65, 781) (Ps.) Atanasie, *La Patimă* (*PG* 28, 1053) Ceasul III (după Ev.): Gheorghe al Nicomidiei, *ibid.* Vecernie (de egumen): Hrisostom, ?
SmM	Utrenie: ? Pannychis: (Ps.) Epifanie[190], *Om la Sâmbăta Mare* (*PG* 43, 439)	Stihol. şi oda 3: (Ps.) Epifanie, *ibid.* Trapeză (Vecernie): Grigorie al Antiohiei, *Om la mironosiţe* (*PG* 88, 1848) Sfârşitul Pannychis (facultativ): Hrisostom, *Om la Ioan* 1, 1 (*PG* 59, 29) sau (Ps.) Hrisostom, *PG* 63, 543[191]	Oda 3 şi oda 6: (Ps.) Epifanie, *ibid.* sau Grigorie Nys., (?) sau Leon VI cel Înţelept (ed. Akakios, Atena, 1868, p. 1)

Studiul acestui tabel ne permite să remarcăm faptul că unele lecturi deosebite sunt recomandate în special în timpul perioadei pregătitoare şi pentru toate sărbătorile importante sau cu instituire veche[192]. Grija de a-i pregăti pe credincioşi în vederea unui Post Mare „duhovnicesc", şi care a condus la lărgirea perioadei pregătitoare, se regăseşte şi în selecţia textelor patristice. Acestea nu se limitează atunci la comentarea unor comemorări cum sunt Sâmbăta Morţilor, Duminica Judecăţii, Sâmbăta Asceţilor sau Duminica Izgonirii din Rai, ci abordează înseşi temeiurile spiritualităţii creştine: mila şi iubirea de săraci, mulţumirea, gândul la moarte, căinţa, atenţia, postul duhovnicesc. Această grijă pentru pregătirea Postului Mare s-a extins chiar dincolo de perioada pregătitoare şi, astfel, în unele colecţii de omilii, în care ciclul mobil e inserat în ciclul fix, putem găsi omilii pentru Duminica lui Zaheu[193], sau chiar pentru o zi anume a lunii februarie[194]. Sistemul lecturilor patristice asigură în acest chip continuitatea între ciclul liturgic fix şi ciclul liturgic mobil.

În timpul Postului Mare, aceste omilii urmează în general temele imnografice ale sărbătorilor. Se constată însă, îndeosebi la Evergetis[195], o anume preocupare de a continua sau relua înainte de sfârşitul Postului Mare cateheza duhovnicească asupra căinţei. În unele documente găsim chiar serii complete de omilii pentru fiecare zi a Săptămânii I[196].

Afară de comentariile la praznice (mai cu seamă la Sfântul Teodor Tiron, la Duminica Ortodoxiei şi la Duminica Crucii), în selecţia omili-

ilor putem observa anumite supravieţuiri ale vechiului sistem de lecturi scripturistice de la Ierusalim. Astfel, *Typikon*-ul de la Evergetis şi numeroase alte documente adoptă, de exemplu, pentru Duminica a V-a lecturi despre bogatul nemilostiv şi săracul Lazăr[197]. Şi alte manuscrise indică pentru Duminica a II-a şi a IV-a omilii ce corespund lecţionarului palestinian[198].

Începând din miercurea Săptămânii a VI-a, *Typikon*-ul de la Evergetis urmează cu fidelitate imnografia care începe să dezvolte din ce în ce mai amplu tema morţii lui Lazăr, pregătind astfel celebrarea învierii sale în sâmbăta următoare[199]. Aceste lecturi de „înainte-prăznuire" continuă până în Sâmbăta Mare, partea cea mai importantă şi mai bogată a materialului omiletic fiind rezervată desigur aşa-numitului „Triduum" pascal [Joia, Vinerea şi Sâmbăta Mare]. Ca şi în imnografie, selecţia lecturilor patristice permite sesizarea a două părţi distincte în Săptămâna Patimilor.

În timpul primelor trei zile din Săptămâna Mare care, deşi sunt rezervate unor comemorări anume (dreptul Iosif, smochinul uscat, cele zece fecioare, desfrânata...), se înscriu în mişcarea de pregătire a Patimii prin lecturilor lor evanghelice, omiliile sunt consacrate unuia sau altuia dintre aceste aspecte după *typika*. În *Typikon*-ul Sfântului Sava se preferă comentarea lecturilor cursive ale Evangheliei, fixând astfel atenţia credincioşilor mai mult asupra scopului ultim al efortului lor, în timp ce în *Typika* studite de la Evergetis şi Messina se acordă o atenţie mai mare modelelor de înfrânare, căinţă şi veghe eshatologică pe care le dezvoltă imnografia şi lecturile scripturistice de la Utrenie. Începând din Joia Mare, această distincţie dispare, iar în toate *typika* toate lecturile sunt legate de Patimă.

Comparând cele trei surse ale noastre, putem nota că *Typikon*-ul Sfântului Sava e mult mai fidel decât celelalte (mai cu seamă la începutul Săptămânii Mari) lecturii continue a unor serii de omilii sau a unui comentariu cursiv al lecturilor scripturistice, evidenţiind prin aceasta supravieţuirea principiului ierusalimitean al lecturii continue, în timp ce *Typikon*-ul constantinopolitan de la Evergetis exploatează din plin repertoriul hrisostomian autentic sau apocrif pentru a comenta şi amplifica temele imnografice[200]. În *Typikon*-ul de la Messina, unde găsim indicate cele mai numeroase lecturi, constatăm o influenţă (sau corespondenţă) extrem de limpede a *Typikon*-ului de la Evergetis în alegerea omiliilor, probabil datorită apartenenţei lor comune la tradiţia de la Studiu. Cu câteva excepţii, mănăstirile italo-greceşti citeau aceleaşi omilii ca şi mănăstirile din Constantinopol, plasându-le uneori într-o ordine diferită. Mai ales în timpul Săptămânii Mari, *Typikon*-ul de la Messina pare a se situa pe o poziţie intermediară, de compromis, între selecţiile din *Typikon*-ul Sfântului Sava sau de la Evergetis. El asociază omiliile asupra Evangheliei Liturghiei dintr-unul, cu omiliile asupra comemorărilor din celălalt, făcând

astfel ca în sistemul lecturilor să se reflecte cele două dimensiuni ale imnografiei.

Sistemul lecturilor „festive” însoțește, așadar, principalele elemente structurale ale Triodului. Însoțind și amplificând marile teme imnografice și lecturile scripturistice, el completează armonios sistemul cursiv al lecturilor ascetice. Acest dublu sistem de lecturi patristice nu reprezintă doar o importantă componentă a slujbelor Triodului, dar, împreună cu sistemul lecturilor scripturistice, are și o funcție specifică în spiritualitatea Postului Mare. Aceste două tipuri de lecturi evidențiază întrepătrunderea necesară dintre Scriptură și Tradiție în teologie ca și în viața duhovnicească, întemeind prin acest fapt învățătura Triodului pe acești doi „stâlpi” ai Bisericii, asigurând credinciosului un parcurs sigur și o traversare lipsită de riscuri a „oceanului Postului Mare”.

II.B.5 Formele şi funcţiile slujbelor din timpul Postului Mare

II.B.5.1 Miezonoptica

Slujba de la miezul nopţii trebuie să-şi păstreze sensibil structura obişnuită şi în timpul perioadei Triodului. Ca şi în restul anului, ea cuprinde trei forme: una pentru primele cinci zile ale săptămânii, una pentru sâmbătă, iar alta pentru duminică[1]. Iată pe cea rezervată zilelor de post de luni până vineri:

– Rugăciuni începătoare[2]		3 metanii

Partea I

– Psalmodie	– „Veniţi să ne închinăm...”	3 metanii[3]
	– *Ps* 50	
	– *Ps* 118 (Catisma 17)[4]	+ 3 metanii la fiecare antifon
– Simbolul credinţei		
– „Sfinte Dumnezeule”		3 metanii
– Tropare	– „Iată Mirele...”	
	– „Slavă...”: „La ziua cea înfricoşătoare...”	
	– „Şi acum...”: „Pe Tine zidul cel nebiruit...”	
– Rugăciuni	– 40 „Doamne miluieşte”	
	– „Cel ce în toată vremea...”	
	– 3 „Doamne miluieşte”, „Slavă...”, „Şi acum...”	
	– „Ceea ce eşti mai cinstită decât heruvimii...”[5]	
	– Binecuvântarea preotului	
	– Rugăciunea Sfântului Efrem	15/16 metanii
	– Rugăciunea Sfântului Mardarie[6]	
	– Rugăciunea Sfântului Vasile	
– Psalmodie	– „Veniţi să ne închinăm...”	3 metanii
	– *Ps* 120 şi 133	
– „Sfinte Dumnezeule”		3 metanii

- Rugăciuni
  - „Pomenește, Doamne, pe robii Tăi..."[7]
  - „Cel ce prin adâncul înțelepciunii..."[8]
  - „Slavă...": „Cu sfinții odihnește, Hristoase..."[9]
  - „Și acum...": „Fericimu-te pe tine..."[10]
  - 12 „Doamne miluiește"
  - „Pomenește, Doamne, pe cei ce întru nădejdea..."
  - „Preamărită, pururea Fecioară..."
  - „Nădejdea este Tatăl..."
  - „Toată nădejdea mea spre tine o pun..."[11]
- Tropare (numai în Ceaslovul actual)
  - „Miluiește-ne pe noi, Doamne, miluiește-ne pe noi..."[12]
  - „Slavă...": „Doamne, miluiește-ne pe noi..."
  - „Și acum...": „Ușa milostivirii..."
- Rugăciuni[13]
  - 40 „Doamne miluiește"
  - „Slavă...", „Și acum..."
  - „Ceea ce ești mai cinstită..."
  - Rugăciune de cereri (litanie)
  - „Auzi-ne pe noi, Dumnezeule..."
- Iertare reciprocă[14]
- Ectenie și concediere (*apolysis*) mică

În *Typikon*-ul Sfântului Sava, Miezonoptica nu este menționată în rânduiala pentru Postul Mare, nu pentru că ar fi fost pe atunci abandonată, ci pentru că în această mănăstire ea rămânea atunci o rugăciune privată, pe care fiecare trebuie să o rostească în chilie înainte de a merge la biserică pentru Utrenie[15]. O redacție athonită, din secolul XIII, a acestui *Typikon* precizează că dacă mănăstirea e „kelliotă", frații recită Miezonoptica în privat, dar dacă e vorba de o chinovie, ea se rostește în comun: în zilele cu „Dumnezeu este Domnul" în pronaos, ușile naosului fiind închise, iar în zilele „în care se fac metanii" (adică cu „Aliluia") în afara bisericii (probabil în pridvor)[16].

La Messina, Miezonoptica suferea în timpul Postului Mare o modificare interesantă. Pe lângă înlocuirea psalmilor „slujbei împărătești" prin troparele catanitice[17], *Psalmul 118* nu mai era recitat de întreaga comunitate, ca de obicei, ci de un solist, pentru a permite celorlalți monahi să facă metanii în tot timpul recitării lui[18].

Prima parte a Miezonopticii are o structură asemănătoare celeia a oficiului Ceasurilor: psalmodie + tropar + rugăciuni + rugăciunea Sfântului Efrem în timpul Postului Mare. Ea are de asemenea caracterul și atmosfera lor: deși cărțile indică modul muzical al troparelor, ele nu trebuie cântate, ci sunt citite pe un ton monoton de către cel ce recită psalmii[19]. Pentru a exclude orice solemnitate exterioară, biserica e lăsată în penumbra

cea mai desăvârşită cu putinţă, neaprinzând decât minimum de candele în faţa icoanelor, iar la Athos o singură lumânare.

Chiar dacă acum Miezonoptica e deplasată la începutul Utreniei, deşi ar trebui să fie separată de ea printr-un interval de somn şi să fie celebrată la *mijlocul nopţii*[20], ea îşi păstrează caracterele de meditaţie nocturnă şi de isihie ce trebuie să o însoţească.

E potrivit să ne rugăm la miezul nopţii, fiindcă această oră reprezintă simbolic centrul timpului şi sinteza extensiunii sale totale. Miezul nopţii e „punctul de oprire al mişcării ciclice" şi clipa în cursul căreia se echilibrează şi anulează dualitatea zi/noapte:

> „Căci bătrânii care ne-au dat predania — scrie Ipolit al Romei —, ne-au învăţat că în acest ceas *întreaga făptură se odihneşte o clipă* pentru a lăuda pe Domnul: astrele, pomii, apele se opresc o clipă şi toată oştirea îngerilor care-L slujeşte, laudă pe Dumnezeu în acest ceas împreună cu sufletele drepţilor. De aceea cei ce cred trebuie să se grăbească să se roage la acest ceas"[21].

Acest centru e un fel de proiecţie în timp a clipei iniţiale a creaţiei timpului. Plecând de la ea trecem la ciclul următor, dar putem ieşi şi *dincolo de timp*[22]. Trezindu-se la această oră, creştinii imită, pe cât le stă în putinţă, veghea şi lauda necontenită a îngerilor[23]. Ca şi prima parte a Utreniei[24], Miezonoptica reprezintă momentul cel mai favorabil pentru a ne uni cu îngerii într-o doxologie trinitară, sugerând lauda veşnică pe care i-o adresează lui Dumnezeu în cer sfinţii.

Potrivit Sfântului Atanasie, Învierea lui Hristos a avut loc chiar la miezul nopţii[25]. Hristos a profitat de acest moment privilegiat al derulării timpului, în care se *trece* de la un ciclu la altul, pentru a rupe închiderea lui, pentru a-l face să *treacă* de la moarte la viaţă şi a vesti transfigurarea sa finală la învierea generală[26].

Totuşi această dimensiune eshatologică e reprezentată de Miezonoptică mai mult sub aspectul său penitenţial decât triumfal. Miezul nopţii e simbolul veşniciei şi ceasul Învierii lui Hristos, dar, prin analogie, e şi ceasul în care va reveni să judece pe fiecare după faptele lui[27].

> „Va veni în mijlocul nopţii, aşa că se cuvine să priveghem"[28].

Trebuie să ne sculăm la miezul nopţii ca să priveghem în semn de aşteptare şi pregătire pentru cea de-a Doua Venire. De aceea, îndată după psalmodie se recită troparele catanictice, primul dintre ele fiind extras din „slujba Mirelui" din primele trei zile ale Săptămânii Patimii.

> „Iată, Mirele vine în miezul nopţii, şi fericită este sluga pe care o va afla priveghind; dar nevrednică este cea pe care o va afla lenevindu-se..."[29].

„La ziua cea înfricoşătoare gândind, suflete al meu, priveghează, aprinzându-ţi candela ta cu untdelemn luminând-o, că nu ştii când va veni la tine glasul ce va zice: «Iată Mirele!»”[30].

Această temă a aşteptării Mirelui şi a veghii eshatologice a fost asociată încă din vechime cu slujba de la miezul nopţii, fiindcă o găsim deja la Ipolit al Romei[31]. Ea există, în mod general, şi în celelalte rituri răsăritene[32], arătând astfel limpede importanţa ei centrală în teologia slujbei de la miezul nopţii.

Echivalenţa între Învierea trupească a lui Hristos şi a Doua Sa Venire ce provoacă Învierea generală, e deosebit de limpede în timpul primelor zile ale Săptămânii Mari, când credincioşii ce se pregătesc să celebreze Patima şi Învierea Lui sunt îndemnaţi să se pregătească pentru ultima venire a Mirelui.

Deplasate în Miezonoptică, aceste tropare reprezintă o veritabilă actualizare în ciclul liturgic zilnic a atmosferei de tensiune şi aşteptare de atunci. Încă de la prima slujbă a zilei liturgice, credincioşii sunt astfel chemaţi să se transpună în aceleaşi dispoziţii, dar cu o mai mică solemnitate[33], ca atunci când se vor pregăti să coboare împreună cu Hristos în moarte pentru a se scula împreună cu El. Ei sunt astfel asiguraţi că vor parcurge ziua care începe în veghe şi concentrare duhovnicească, aducându-şi aminte cu teamă de iminenţa Judecăţii şi caracterul ei implacabil.

„Fără de veste Judecătorul va veni şi faptele fiecăruia se vor descoperi. Ci cu frică să strigăm în miezul nopţii: Sfânt, sfânt, sfânt eşti Dumnezeul nostru, pentru Născătoarea de Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi!”[34].

Chemaţi la luarea-aminte la noi înşine prin această pregătire în vederea celei de-a Doua Veniri, credincioşii trebuie să dea astfel rugăciunilor lor un moment de „expansiune”, complementar acestei mişcări de concentrare, prin pomenirea defuncţilor din toată vremea ce se vor aduna atunci pentru Înviere. De aceea e potrivit ca prima parte a Miezonopticii să fie întregită de scurta slujbă a defuncţilor, încheiată la rândul ei printr-o rugăciune universală, „lucrare a iubirii”, pentru toate treptele ierarhiei bisericeşti şi diferitele nevoi ale poporului creştin[35].

*

Extrem de complet în ciuda scurtimii sale, oficiul Miezonopticii reprezintă încă de la începutul zilei liturgice o concentrare a întregii dimensiuni eshatologice a Triodului, pregătindu-l astfel pe credincios să trăiască fiecare zi ca pe un rezumat al alergării care îl va duce până la Paşte.

Utrenia

Oficiul Utreniei, sau al zorilor, e cel mai lung din cadrul ciclului liturgic zilnic. Alături de Vecernie, e şi cel mai vechi, fiindcă amândouă îşi trag originile din cultul iudaic[1]. Potrivit Legii lui Moise, dimineaţa şi seara trebuiau aduse în permanenţă lui Dumnezeu sacrificii şi rugăciuni, pentru a sfinţi timpul şi a-l orienta spre Dumnezeu. Primii creştini au păstrat această structură fundamentală a liturghiei timpului[2], dar puţin câte puţin a fost modificată şi adaptată pentru a deveni mai conformă cu specificul cosmologiei creştine. Aceste două oficii încadrează în permanenţă ciclul soarelui, dar lumina sensibilă a devenit simbol şi imagine a „adevăratei Lumini", Care e Hristos „Soarele Dreptăţii".

> „În soare şi-a pus lăcaşul său, / şi e ca un mire ce iese din cămara sa. / Bucurase-va ca un uriaş, care aleargă drumul lui. / De la marginea cerului ieşirea lui / şi oprirea lui până la marginea cerului; / şi nu este cine să se ascundă de căldura lui"[3].

Trecere de la întuneric la lumină

Utrenia începe înaintea aurorei, „la cântatul cocoşului"[4], şi trebuie să se termine atunci când soarele se iveşte în ferestrele bisericii pentru a lumina altarul[5]. Fiindcă în timpul liturgic creştinii nu mai sunt decât virtuali supuşi determinismului cosmic al alternanţei şi înlănţuirii ciclice a zilei şi a nopţii. Rugăciunea lor fiind necontenită, aceasta manifestă de acum înainte împărăţia universală şi atotputernicia lui Hristos. Ei nu se scoală odată cu soarele, ci fac „să se trezească aurora"[6], însoţind cu imnele lor trecerea de la noapte la zi.

> „Mulţumirea de dimineaţă se face pentru lumina ce se apropie, pentru că atunci vine ziua, şi pentru destrămarea întunericului rătăcirii prin care am fost conduşi la lumina dreptei cinstiri"[7].

Această trecere de la întuneric la lumină, simbol al eliberării de ignoranţă, păcat şi moarte în Hristos, reprezintă elementul fundamental al structurii Utreniei şi el nu este dislocat de modificările la care e supus acest oficiu în timpul Postului Mare. Aceste modificări, reprezentând de altfel în marea lor majoritate supravieţuiri ale vechiului oficiu monahal pentru zilele obişnuite, conferă Utreniei atmosfera de penitenţă şi străpungere de inimă ce i se potriveşte, împletindu-se cu dimensiunea „pascală" a slujbei dimineţii. Îi vom studia caracteristicile după ce vom fi făcut tabelul formei Utreniei pentru zilele obişnuite ale Postului Mare[8].

1. Psalmodia nocturnă

– Binecuvântarea preotului, tămâiere
– „Sfinte Dumnezeule...” şi rugăciunile începătoare
– Preotul: „Slavă Sfintei şi celei de-o-fiinţă...”
– Hexapsalmul (*Ps* 3, 37, 62, 87, 102, 142), iar preotul: rugăciunile dimineţii
– Diaconul: ectenia mare, preotul: ecfonis
– „Aliluia” şi troparele treimice

– Psalmodia	– stihologia 1	– catisma 1	3 × 3 metanii
		– sedealna glasului	
		– lectură: Sfântul Efrem	
	– stihologia 2	– catisma 2	3 × 3 metanii
		– sedealna Triodului (Iosif)	
		– lectură: Sfântul Efrem	
	– stihologia 3	– catisma 3	3 × 3 metanii
		– sedealna Triodului (Teodor)	
		– lectură: *Lavsaikon*	

2. Canon

– *Ps* 50 şi „Mântuieşte, Doamne, poporul Tău...”
– Canonul Triodului şi canonul Mineiului
– după oda 9 „Cuvine-se cu adevărat...” 1 metanie
– luminânda glasului

3. „Laudele”

– *Ps* 148, 149, 150
– doxologia mică 3 metanii

4. Încheiere

– Rugăciuni	– Preotul: ectenia cererilor	
	– Preotul: rugăciune de plecarea capului	
– Stihoavna	– idiomela Triodului, de 2 ori	
	– *Martyrikon*	
	– *Theotokion*	
– Concediere	– Mai-marele: „Bine este a ne mărturisi...”, de 2 ori	
	– „Sfinte Dumnezeule...”	3 metanii
	– „În Biserica slavei Tale stând...”	
	– 40 „Doamne miluieşte”	
	– „Ceea ce eşti mai cinstită decât heruvimii...”	
	– Preotul: binecuvântare	
	– „Împărate ceresc, pe bine-credincioşii suverani...”	
	– Rugăciunea Sfântului Efrem	15/16 metanii

Ora săvârşirii

Utrenia e cel mai adesea nemijlocit legată de Miezonoptică. Faptul nu este nou, fiindcă era deja o practică obişnuită la mănăstirea Studiu[9]; mai convenabilă însă era lăsarea unui mic timp de odihnă între aceste două slujbe, pentru a pune mai bine în evidenţă diferenţa funcţiei lor. Acest interval era respectat la Messina[10], iar indicaţiile *Typikon*-ului Sfântului Sava, care prescriu recitarea Miezonopticii în biserică, prescriu monahilor, după intrarea lor în naos pentru Utrenie şi metaniile obişnuite în faţa altarului, a locului egumenului şi a corurilor, să rămână aşezaţi în strane şi în „isihie" timp de o clipă[11]. În acest timp aşa-numitul „kandilaptis" (paracliserul) pregăteşte cădelniţa, apoi loveşte în toaca mare şi în toaca de metal[12]. Numai când semnalul ia sfârşit preotul de rând peste săptămână merge să-şi facă metania înaintea egumenului, intră în sanctuar şi rosteşte binecuvântarea iniţială, făcând semnul crucii cu cădelniţa asupra altarului[13].

La Evergetis, Utrenia începea la ceasul al 6-lea din noapte[14], în Săptămâna I a Postului Mare şi în Săptămâna Mare, şi numai la ceasul al 7-lea în restul Postului, în timp ce peste an nu începea decât la ceasul al 9-lea[15]. La Messina, ea începea la ceasul al 6-lea în lunea Săptămânii I[16], şi în ceasul al 7-lea, ca de obicei, în toate zilele Postului Mare[17]. De asemenea, documentele studite recomandă trezirea spre mijlocul nopţii: la sfârşitul ceasului al 6-lea în *Hypotyposis*[18], şi la sfârşitul ceasului al 5-lea în *Diatyposis*[19]. *Typikon*-ul de la Pantocrator nu precizează ora, dar semnalează că Utrenia trebuie să înceapă puţin înainte sau puţin după miezul nopţii[20].

Deşi variabile după mănăstiri, aceste orare corespund toate aproximativ „cântatului cocoşului", iar în timpul Postului Mare tind mai degrabă să se apropie de *miezul nopţii*. În toate aceste *typika* se remarcă tendinţa extrem de limpede a sculării mai devreme în timpul Postului Mare. Nu numai pentru că atunci slujbele sunt prelungite de dubla recitare săptămânală a Psaltirii, dar şi pentru a marca mai mult dimensiunea de veghe eshatologică pe care o găsim deja în Miezonoptică. Ea se impune în prima parte a Utreniei, celebrată noaptea, aceasta reprezentând o veche slujbă de la miezul nopţii inserată în slujba de dimineaţă. Să notăm, pe de altă parte, că efortul ascetic al postului trebuie întregit prin complementul său: privegherea şi reducerea timpului somnului.

> „Să fim cu luare-aminte — scrie Sfântul Ioan Scărarul — să nu compensăm lipsa de hrană prin somnul bun [*polypnia*], căci acest lucru e propriu celor nesăbuiţi"[21].

Introducere

La începutul slujbei Utreniei, biserica rămâne în întuneric ca şi în timpul Miezonopticii. Calmul şi liniştea nopţii nu vor dispare decât treptat,

fiindcă până la „Aliluia", cel puţin după obiceiul actual, nu se va face auzit nici un cânt, ci numai recitări cu voce dulce şi lentă, executate de solişti. Precedând răsăritul soarelui, luminile bisericii ca şi glasurile credincioşilor însoţesc mişcarea de apariţie a lui şi de luminare treptată a acestuia. Prima parte a Utreniei trebuie să fie lipsită de orice solemnitate şi strălucire. Atmosfera sa e cea a meditaţiei nocturne, a căinţei, a concentrării şi tăcerii, înaintând doar treptat spre doxologie, lumină, bucurie şi exteriorizare a sentimentelor duhovniceşti. Preotul nu poartă decât epitrahil şi, după binecuvântare, tămâiază biserica fără a face să răsune clopoţeii cădelniţei. Troparul Cincizecimii „Împărate ceresc..." cu care începe orice slujbă fiind omis pentru că a fost rostit la Miezonoptică[22], citeţul începe „slujba împărătească"[23] cu rugăciunile începătoare („Sfinte Dumnezeule", „Tatăl nostru"), în timp ce de obicei el rosteşte îndată versetul de invitaţie („Veniţi să cădem...").

Hexapsalmul

După ecfonisul la „Tatăl nostru" şi cele douăsprezece „Doamne miluieşte", preotul stă înaintea „uşilor împărăteşti" şi, făcând semnul crucii cu cădelniţa, rosteşte binecuvântarea adevăratului început al Utreniei: „Slavă Sfintei, Celei de-o-fiinţă, de-viaţă-făcătoarei şi nedespărţitei Treimi..." Atunci, cel mai mare[24] începe recitarea Hexapsalmului împreună cu invitaţia iniţială: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu..." Recitarea celor şase psalmi (3, 37, 62, 87, 102, 142) e socotită în toate *typika* drept unul dintre cele mai solemne momente ale Utreniei. În termeni adesea asemănători, documentele noastre adaugă aici un îndemn la tăcere şi atenţie. Citeţii trebuie să recite cu glas „dulce şi liniştit"[25], toţi ascultând „în cea mai mare tăcere şi cu frică de Dumnezeu"[26], „ca şi cum am cere lui Dumnezeu să fim izbăviţi de păcatele noastre"[27]. E interzis atunci oricui să se mişte, să-şi schimbe locul sau să intre din pronaos în biserică. Credincioşii trebuie să stea în picioare în afara stranelor, iar cei ce nu pot rămâne în picioare din pricina bătrâneţii sau bolii nu au voie să rămână în naos, ci trebuie să se retragă în pronaos[28].

În timp ce, de obicei, la „Sfinte Dumnezeule", la rugăciunile începătoare şi la cele trei „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu..." din invitaţia la Hexapsalm se fac trei metanii, în Postul Mare *Typikon*-ul Sfântului Sava prescrie ca metaniile să nu înceapă decât la întreitul „Aliluia" ce încheie psalmii[29]. O astfel de recomandare pare să fi fost introdusă pentru a nu întrerupe atmosfera de concentrare şi străpungere a inimii, proprie rugăciunii nocturne. Tot timpul acestei prime părţi, imobilitatea trupului trebuie să însoţească „rugăciunea minţii", acesta fiind chemat la o participare mai activă la psalmodia cursivă şi în continuarea Utreniei, care

face loc din ce în ce mai mare „rugăciunii trupeşti". Modul de executare a Hexapsalmului a variat mult. La studiţi şi la Ierusalim, de exemplu, era cântat[30] şi reflecta prin urmare o atmosferă mai puţin gravă şi mai puţin penitenţială decât astăzi. *Typikon*-ul nu prevede modificări notabile ale executării sale în timpul Postului Mare: Hexapsalmul rămâne o parte fixă şi esenţială a Utreniei[31]. El este alcătuit dintr-o dublă serie de câte trei psalmi, aşezaţi după ordinea lor din Psaltire: de la *Psalmul 3* până la *Psalmul 142*. Ei reprezintă astfel aproximativ totalitatea psalmilor, simbolizând prin acest fapt lectura cotidiană completă a Psaltirii practicată de monahii mai asceţi în timpul Postului Mare[32]. Alegerea acestor şase Psalmi nu s-a făcut decât treptat şi prin convergenţa unor influenţe liturgice diverse[33], dar inspiraţia rămâne omogenă. Ei descriu plânsul omului persecutat de vrăjmaşii săi şi durerea pe care o încearcă la aducerea-aminte a păcatelor sale. Acestea sunt amestecate cu nădejdea tot mai mare că ziua care se apropie va vedea iertarea sa, îl va face să înainteze în calea poruncilor lui Dumnezeu şi să-L vadă „în lăcaşul Său cel sfânt", după ce a fost în prealabil restaurat în demnitatea sa de stăpân de doxologia adresată Creatorului lor de toate făpturile (*Ps* 102).

În timpul citirii primilor trei psalmi, preotul citeşte în taină primele şase rugăciuni ale dimineţii[34] în altar în faţa Sfintei Mese. La începutul celei de-a doua părţi a celor şase psalmi, iese şi, cu o lumânare în mână, citeşte în faţa uşilor împărăteşti ale iconostasului celelalte şase rugăciuni ale dimineţii[35]. Aceste două rugăciuni provin din oficiul *asmatikos* de la Constantinopol şi odinioară erau citite cu glas tare în diverse momente, punctând întreaga durată a oficiului Utreniei[36]. Ele exprimă în chip desăvârşit toate sentimentele ce trebuie să anime rugăciunea credinciosului în timpul slujbei de dimineaţă: căinţă, mulţumire şi aşteptarea ivirii luminii. Evidenţiem îndeosebi corespondenţa pe care o dezvoltă între arătarea luminii sensibile şi contemplarea lui Hristos ca Lumină duhovnicească:

> „Lăudăm, cântăm, binecuvântăm şi Îţi mulţumim Ţie, Dumnezeul părinţilor noştri, că ai făcut să treacă umbra nopţii şi ne-ai arătat iarăşi lumina zilei [...], străluceşte în inimile noastre Soarele cel adevărat al dreptăţii Tale; luminează mintea noastră şi simţurile toate ni le păzeşte, ca umblând în lumina zilei cu bună-cuviinţă pe calea poruncilor Tale, să ajungem la viaţa de veci, că la Tine este izvorul vieţii!"[37].

După cele trei metanii care încheie Hexapsalmul, preotul rosteşte ectenia mare, ale cărei cereri ierarhizate reflectă nevoile tuturor credincioşilor[38]. Cei şase psalmi nu sunt de fapt decât o pregătire menită să creeze sentimentele duhovniceşti pentru rugăciunea universală a ecteniilor, care este rugăciunea propriu-zisă, exprimată de „Doamne miluieşte"[39]. Odată încheiată această primă parte a Utreniei prin ecfonis, putem urca încă o treaptă spre lumină prin „Aliluia".

„Aliluia”

După *Typikon*-ul Sfântului Sava, monahul rânduit de ecleziarh pentru ascultarea de canonarh, respectiv de a vesti corurilor principalele piese ale oficiului ce trebuie executate[40], înaintează atunci spre mijlocul bisericii, după ce face o metanie celui mai mare, pentru a cânta „Aliluia” pe glasul săptămânii[41]. După ce a cântat primul aliluia, face o metanie, iar comunitatea reia în cor pentru a doua oară „Aliluia”[42]. În anumite *typika* nu canonarhul cântă „Aliluia”, ci diaconul[43] sau corul, alternând cu preotul care cântă versetele intermediare[44]. Întreitul „Aliluia” e repetat după fiecare verset din *Isaia* 26, 9. 11. 15, apoi corul intonează cele trei tropare treimice după glasul săptămânii. Primul din aceste tropare trebuie să se încheie printr-un refren care aminteşte comemorarea zilei în ciclul săptămânal: lunea „pentru rugăciunile puterilor celor netrupeşti, mântuieşte-ne!”, marţea „pentru rugăciunile Înainte-mergătorului Tău, mântuieşte-ne!”, miercurea şi vinerea „cu puterea Crucii Tale, mântuieşte-ne!”, iar joia: „pentru rugăciunile apostolilor Tăi şi ale Sfântului Nicolae, mântuieşte-ne!”. Al doilea tropar se încheie printr-un refren care cere mijlocirea sfinţilor şi ajutorul Maicii Domnului[45]. *Typikon*-ul lasă celui mai mare libertatea de a decide cântarea celor trei tropare indicate de cărţi sau repetarea de trei ori a aceluiaşi tropar[46], dar într-o variantă găsim aceste două moduri de execuţie prevăzute pentru anumite zile: lunea, marţea şi miercurea din Postul Mare acelaşi tropar treimic repetat de trei ori, joia şi vinerea toate cele trei tropare[47].

Legată de versetele din *Isaia* 26 şi de troparele treimice, cântarea întreitului „Aliluia” e în zilele noastre una dintre caracteristicile cele mai remarcabile ale slujbelor Postului Mare; dar, potrivit cărţilor liturgice, „Aliluia” ar trebui cântat şi în zilele obişnuite, adică în zilele în care se celebrează sfinţi „fără prăznuire”. Într-adevăr, în spiritul *Typikon*-ului, „Dumnezeu este Domnul” n-ar trebui cântat decât atunci când un praznic are un tropar propriu şi şase stihiri la „Doamne strigat-am” de la Vecernie; în celelalte zile ar trebui să se cânte „Aliluia”, ca în timpul Postului Mare. Dar, odată cu completarea ciclului Mineielor într-o epocă ulterioară, s-au compus canoane pentru toate zilele ciclului fix şi tropare pentru toţi sfinţii, impunându-se astfel şi generalizarea lui „Dumnezeu este Domnul”. Prin aceasta, „Aliluia” s-a văzut împins numai în Postul Mare, dat fiind că în această perioadă sărbătorile sfinţilor nu se prăznuiesc şi, prin urmare, nu se cântă nici troparele lor. Deşi actualmente e legat de zilele de post, „Aliluia” se leagă, aşadar, îndeosebi de atmosfera de căinţă şi străpungere de inimă a Postului Mare. Prin natura sa, el este, din contră, o expresie a bucurie pascale şi a jubilaţiei. Potrivit Sfântului Atanasie, „Aliluia” înseamnă „laudă Dumnezeului nevăzut” şi, potrivit unei etimologii sim-

bolice pe care o reproduce, *Al* înseamnă „Dumnezeu", *el* „Tare" şi *uia* „Sfânt"[48]. Laudă treimică, aşadar, dar şi eshatologică, căci, potrivit unei alte etimologii, *Al* ar însemna „El vine şi S-a arătat", *el* înseamnă „Dumnezeu" şi *uia* „lăudaţi, cântaţi pe Dumnezeu Cel Viu"[49]. „Aliluia" ar avea, aşadar, în fond, o semnificaţie apropiată de „Dumnezeu este Domnul" care este explicit pascal, pentru că, aşa cum s-a văzut, îşi trage obârşia din priveghere pascală[50]. Se ştie că liturghia occidentală a scos puţin câte puţin pe „Aliluia" din timpul postului pentru a-l rezerva doar pentru perioada Paştelui, iar această divergenţă a jucat un rol notabil în schisma din 1054[51]. Această opoziţie pune limpede în evidenţă faptul că „Aliluia" e mai puţin un cântec de „pocăinţă", cât o mărturie a vechii structuri a oficiului liturgic.

Mărturii privitoare la utilizarea lui *Isaia* 26, 9 în slujba de dimineaţă găsim începând din secolul IV[52]. În forma sa actuală, „Aliluia" vine probabil din oficiul monastic palestinian[53]. Analizând troparele treimice, preotul Mateos a arătat că acestea aparţin unui vechi oficiu al miezului nopţii şi că prezintă toate caracterele pe care le-am remarcat cu privire la Miezonoptică[54]. Astfel, în primul verset din *Isaia*, găsim evocată veghea nocturnă: „De noapte zoreşte duhul meu către Tine, Dumnezeule, că lumină sunt poruncile Tale pe pământ"[55]. Acesta e completat în troparul treimic de temele alăturării laudei îngereşti, ale preamăririi Treimii şi pregătirii pentru Judecată[56].

> „Puterile de sus imitându-le [*mimoumenoi*] pe pământ, cântare de biruinţă aducem Ţie, Bunule: «Sfânt, Sfânt, Sfânt eşti, Dumnezeul nostru»..."[57].

> „Ca pe un somn lepădând lenea, suflete, îndreptare spre lauda Judecătorului arată şi cu frică strigă: «Sfânt, Sfânt, Sfânt eşti Dumnezeul nostru»..."[58].

Dublată şi transferată la începutul slujbei dimineţii, această temă a veghii nocturne şi a imitării îngerilor în doxologia Treimii dobândeşte acum o semnificaţie nemijlocită, dependentă de aşteptarea răsăritului iminent al luminii. Exclamaţia de bucurie „Aliluia" înseamnă că în întunericul luptei ascetice se oglindeşte deja, prin veghe şi mărturisire dogmatică, bucuria zilei în care va străluci lumina duhovnicească a Învierii. „Aliluia" e o anticipare cotidiană a bucuriei mironosiţelor ce descoperă în zori mormântul gol al lui Hristos şi sunt iniţiate în lumina Treimii de lumina Învierii. Dar la acest început de Utrenie, această actualizare e înconjurată încă de întunecime, şi, de aceea, „Aliluia" trebuie cântat solemn, dar sobru şi rar[59].

După cântarea ultimului tropar treimic, se sting lumânările şi luminile care au fost aprinse pentru „Aliluia". Biserica e din nou cufundată într-un întuneric adânc pentru lectura catismelor Psaltirii. Pentru a putea recita Psaltirea în întregime de două ori pe săptămână, în timpul Postului Mare se citesc trei catisme la Utrenie, ca şi în timpul iernii, când nopţile sunt mai lungi, şi când prelungirea psalmodiei e necesară ca să ajungem la răsăritul soarelui[60]. Un monah citeşte atunci psalmii pe un ton monocord, în timp ce restul comunităţii ascultă şezând[61]. Obiceiul vechi era ca toţi aceşti psalmi să fie cântaţi în picioare, starea în picioare fiind socotită mai demnă de om şi poziţia obişnuită a rugăciunii; dar obiceiul şederii în timpul recitării Psaltirii s-a introdus treptat în favoarea extinderii duratei psalmodiei şi a dorinţei unor monahi de a recita în întregime Psaltirea în fiecare zi[62]. În acelaşi timp, s-a trecut de la cântarea tuturor psalmilor pe glasul săptămânii cu melodii fixe de către întreaga comunitate[63] la executarea lor de către un solist[64], apoi la înlocuirea cântării de o simplă lectură[65]. Aceste modificări în modul de executare al psalmodiei cursive au antrenat şi o transformare a funcţiei sale duhovniceşti. Stihologiile psalmilor au de acum înainte mai puţin rolul de laudă şi de rugăciune, cât o funcţie de învăţătură şi de sprijin al meditaţiei credincioşilor, de aceea e potrivit ca aceştia să fie ascultaţi şezând, într-o poziţie de odihnă[66]. Fiecare catismă e divizată în trei stihologii compuse la rândul lor din circa trei psalmi[67]. După recitarea unei stihologii, toţi se ridică pentru a face trei metanii odată cu întreitul „Aliluia" care le încheie. În zilele în care se cântă „Dumnezeu este Domnul", atunci când citeţul încheie o catismă preotul rosteşte ectenia mică. Aceasta e omisă în timpul Postului Mare, astfel că rugăciunea litanică a ecteniei nu vine să întrerupă meditaţia şi caracterul interiorizat al acestei prime părţi a Utreniei[68]. Această omisiune evidenţiază totodată şi influenţa monahală asupra rânduielilor liturgice ale Postului Mare. Se ştie că ecteniile sau „rugăciunile de cerere" care impun prezenţa unui preot sunt întotdeauna indiciul oficiului catedral[69].

În prelungirea fiecărei catisme din Psaltire, corul intonează îndată troparele sedelnei sau catismei poetice. Acestea trebuie să fie în număr de două, urmate de un tropar închinat Născătoarei de Dumnezeu (*theotokion*), din cauza alternanţei corurilor[70]. Adesea ele se cântă pe melodia troparului Învierii propriu glasului pentru care sunt indicate, dar mai lent decât acesta[71], sau pe modelul unor tropare celebre ale Triodului, îndeosebi din Săptămâna Mare[72]. În tot timpul Triodului, aceste sedelne sunt riguros repartizate, rămânând omogene atât prin tema, cât şi prin autorii lor. După prima catismă se cântă întotdeauna troparele pe glasul săptămânii şi al zilei luate din apendicele Triodului, apendice care înlocuieşte aici Octo-

ihul. Tema lor rămâne identică cu aceea a troparelor ciclului Octoihului, dar e supusă aceleiaşi modificări ca atunci când Octoihul se combină cu praznicul unui sfânt: cu alte cuvinte, tema minoră a zilei săptămânii cade pentru a face loc celei a sfântului prăznuit. Combinând ciclul Octoihului cu Triodul, comemorările săptămânale plasate în Octoih la cea de-a treia catismă vor cădea, aşadar, pentru a lăsa un loc privilegiat temei căinţei. Un tabel va fi aici mai explicit decât o lungă dezvoltare.

Temele Octoihului			Suplimentul Triodului pe cele 8 glasuri pentru *se* 1
Lu	*se* 1 şi 2	: catanictice	catanictice
	se 3	: îngerii	
Ma	*se* 1 şi 2	: catanictice	catanictice
	se 3	: Sfântul Ioan Botezătorul	
Mi şi *Vi*	*se* 1, 2, 3	: Cruce	Cruce
Jo	*se* 1 şi 2	: Apostolii	Apostolii
	se 3	: Sfântul Nicolae	

Să mai remarcăm că majoritatea troparelor acestui apendice al Triodului sunt preluate din Octoih. Este vorba, aşa cum s-a subliniat în introducere, de un supliment târziu, adăugat Triodului pentru a evita utilizarea Octoihului în timpul întregului ciclu liturgic mobil[73].

A doua serie de catisme poetice sau sedelne consemnate în însuşi corpul Triodului aparţine lui Iosif Imnograful. De-a lungul întregului Post Mare, temele sale rămân mereu aceleaşi: căinţa, gândul la moarte, calea postului duhovnicesc. Ele reprezintă, aşadar, dimensiunea catehezei duhovniceşti complementară *Typikon*-ul.

Cea de-a treia serie de catisme poetice sau sedelne a fost compusă de Teodor Studitul şi e consacrată mai degrabă punctării timpului, cum vom mai avea ocazia să revenim[74]. După fiecare din aceste interludii imnologice, se procedează la lecturile patristice în conformitate cu rânduiala studiată mai sus: după prima şi a doua stihologie se citeşte din Sfântul Efrem, iar după cea de-a treia din *Istoria Lausiacă*. Aceste întreruperi ale psalmodiei oferă o varietate necesară celei mai lungi părţi a slujbei moştenite din vechea priveghere monahală, îngăduind reluarea ascultării ei cu o atenţie mai susţinută. De altfel, canonul 17 al Sinodului de la Laodiceea impunea încă din secolul IV intercalarea unor lecturi între recitarea psalmilor[75].

Fiecare din aceste trei etape ale psalmodiei nocturne e, aşadar, compusă din trei părţi identice, consacrate meditaţiei şi catehezei duhovniceşti.

Odată încheiată a treia lectură, se aprind două lumânări[76] şi cel mai mare recită *Psalmul 50*. Începând din secolul IV acest psalm e întâlnit ca început în deschiderea tuturor slujbelor dimineţii[77]. Tot ceea ce îl precedă în oficiul actual al Utreniei nu făcea la origini parte din slujba dimineţii propriu-zisă, ci din „privegherea prematinală" a Utreniei în oficiul catedral (*asmatikos*) al Constantinopolului, care corespundea privegherii de noapte din oficiul monahal palestinian savait[78].

Acest psalm e recitat singur la începutul zilei, fiindcă e prin excelenţă psalmul căinţei, al mărturisirii păcatelor, urmată de nădejdea iertării prin milostivire a lui Dumnezeu. El dă astfel zilei creştinului dimensiunea ei de „jertfă duhovnicească" adusă de o „inimă înfrântă şi smerită":

> „Toţi împreună cu o singură gură şi o singură inimă — scrie Sfântul Vasile cel Mare — înălţăm spre Domnul psalmul mărturisirii şi fiecare îşi face ale sale mişcările căinţei"[79].

În oficiul *asmatikos*, în momentul recitării acestui psalm, preotul rostea o rugăciune care-l parafrazează încreştinându-l[80]. Aceasta a devenit cea de-a zecea rugăciune a dimineţii rostită actualmente de preot în timpul Hexapsalmului fiind astăzi înlocuită de rugăciunea solemnă: „Mântuieşte, Doamne, poporul Tău şi binecuvântează moştenirea Ta..." care provine din oficiul Litiei de la Vecernie, celebrat atunci când se face o priveghere de toată noaptea[81]. În practica actuală această rugăciune e rostită de diacon şi încheiată de preot după *Psalmul 50* numai în zilele de duminică şi de praznice, dar *Typikon*-ul Sfântului Sava o prescrie şi pentru zilele obişnuite din timpul Postului Mare[82]. După care, se trece de îndată la cântarea canonului. Prezenţa ei în timpul Postului Mare e încă un indiciu al vechii structuri a oficiului, dar ea conferă şi astăzi slujbelor din timpul postului un caracter mai solemn decât în restul anului.

În zilele de duminică şi de sărbătoare, *Psalmul 50* se încheie prin scurte versete de implorare adresate apostolilor (sau sfântului prăznuit) şi Maicii Domnului, urmate de repetarea versetului 1 al *Psalmului 50* şi de o idiomelă (sau „pentikostarion") a Paştelui în zilele de duminică sau preluată din troparele Litiei în zilele de praznic. În zilele obişnuite, ca şi în zilele Postului Mare, această încheiere solemnă a psalmului, care e o supravieţuire a vechii psalmodii egiptene[83], se omite. Totuşi *Typikon*-ul mănăstirii din Messina prescrie adăugarea cântării unei idiomele după *Psalmul 50* în timpul Postului Mare. Invers faţă de *Typikon*-ul Sfântului Sava care indică troparul „Porţile pocăinţei" pentru toate duminicile Triodului, *Typikon*-ul de la Messina îl prescrie pentru toate zilele Postului Mare, cu excepţia zilelor de sâmbătă şi duminică: începând din lunea Săptămânii I până în Săptămâna a IV-a[84]. Începând din această săptămână

a „înjumătăţirii Postului”, în zilele de miercuri şi vineri şi în primele zile ale Săptămânii Mari trebuia cântat următorul tropar:

„Privegheaţi şi vă rugaţi ca să nu intraţi în ispită, zice Domnul; căci duhul este osârduitor, iar trupul neputincios. De aceea, privegheaţi”[85].

Acest detaliu pune limpede în evidenţă structura simetrică a Postului Mare şi subliniază modificarea sentimentelor duhovniceşti ale credincioşilor pe care o antrenează trecerea de jumătatea alergării Postului Mare[86]. În timpul primei părţi, din Săptămâna I şi până la Duminica Crucii, suntem îndemnaţi să „începem” să intrăm pe calea căinţei; începând din Săptămâna a IV-a, vremea Patimii se apropie şi se anticipează atmosfera de priveghere eshatologică amplu dezvoltată în imnografia Săptămânii Mari. Această transformare a troparului *Psalmului 50* presupune, aşadar, trecerea de la dimensiunea ascetică a Postului Mare la cea iniţiatică a Săptămânii Mari. Dar vom vedea că, în definitiv, aceste dimensiuni se întrepătrund pe toată durata Triodului.

Cântarea canonului este, împreună cu „Aliluia”, partea Utreniei supusă celor mai mari modificări în timpul Postului Mare. Căci Triodul este astăzi singura perioadă a anului liturgic în care se mai cântă în întregime odele scripturistice împreună cu canonul poetic. Obiceiul de a cânta toate sau o parte din imnele scripturistice în timpul slujbei de dimineaţă e foarte vechi constituind, împreună cu psalmii, nucleul cultului creştin[87]. Limitat iniţial la oda 1 şi a 8-a, cântate la privegherile Învierii, canonul s-a extins treptat la cele zece imne regrupate în nouă ode (cântarea Maicii Domnului şi rugăciunea lui Zaharia fiind reunite în oda 9) pe care le cunoaştem astăzi. Canonul celor nouă ode scripturistice se regăseşte începând din secolul VI în relatarea privegherii duminicale de la Sinai făcută de Sofronie al Ierusalimului şi Ioan Moschos[88]. Începând din secolul VII, între versetele scripturistice ale odelor au fost introduse treptat tropare, constituindu-se astfel canoanele poetice care, extinzându-se considerabil, au înlocuit în cele din urmă condacul (oficiului catedral) şi chiar partea scripturistică a odelor[89]. În rânduiala parohiilor, versetele odelor sau refrenele inspirate de ele au fost înlocuite de versete fixe (*ephymnion*) care nu mai sunt inspirate de tema odei scripturistice, ci de troparul care le urmează în canonul poetic[90]. Această legătură organică între materialul imnografic şi inspiraţia lui scripturistică e prescrisă pentru toate zilele anului de *Typikon* şi *Horologion* (Ceaslov), şi aşa este executat canonul în mănăstirile athonite[91]. Dar relativa ei complexitate a făcut ca în majoritatea bisericilor această execuţie să se limiteze numai la perioada Postului Mare.

În cele cinci zile obişnuite ale săptămânilor Postului Mare canonul are proprietatea specială de a fi compus numai din 3 ode, de unde titlul de „triodion” care a dat adesea prilejul unor interpretări „duhovniceşti” plecând de la simbolismul numărului 3[92]. Sâmbăta el are totuşi 4 ode, pentru

a completa executarea săptămânală a celor 9 ode scripturistice. Duminica, al cărei oficiu nu ascultă de structura Triodului, are 9 ode ca de obicei.

Lu	1	—	—	—	—	—	—	8	9
Ma	—	2	—	—	—	—	—	8	9
Mi	—	—	3	—	—	—	—	8	9
Jo	—	—	—	4	—	—	—	8	9
Vi	—	—	—	—	5	—	—	8	9
Sm	—	—	—	—	—	6	7	8	9
Dm	1	—	3	4	5	6	7	8	9

Cel mai adesea această structură e interpretată ca o mărturie a compoziției vechi a canonului. Cântarea lui Daniel de la oda a 8-a a devenit foarte curând fixă, nu numai pentru duminici, dar şi pentru zilele obişnuite (a se vedea funcția ei privilegiată în priveghereа pascală). De ea a fost legată foarte repede o cântare variabilă potrivit zilei săptămânii. La care a venit să se adauge cea de-a 9-a odă, astfel că structura actuală a canonului în timpul Postului Mare (o odă variabilă şi 2 ode fixe) ar fi cea a vechiului oficiu zilnic pentru toate zilele anului[93]. Recent însă, preotul Arranz, întrebându-se asupra temeiului acestei interpretări, remarca faptul că este straniu ca, în definitiv, canonul să fie mai scurt în Postul Mare decât în celelalte zile şi duminici de peste an, în timp ce, aşa cum s-a văzut mai sus, ele ar trebui să fie mai lungi în această perioadă. El semnala, pe de altă parte, faptul că cele mai vechi *Horologia* cunoscute conțin toate cele 9 ode, iar nu 3, ceea ce i-a îngăduit să emită ipoteza că, „departe de fi originar, acest sistem cu trei cântări sau triodion nu e decât o adaptare sau abreviere realizată în epoca compunerii Triodului"[94]. Deşi verificarea unei asemenea ipoteze e dificilă şi cade în afara temei noastre, am putea avansa faptul că această reducere a fost necesitată de extinderea canoanelor poetice, Triodul fiind una din mărturiile majore ale acestei extinderi.

Oricum ar sta lucrurile, distribuirea canoanelor în „triode" pentru zilele săptămânii, în „tetraode" pentru sâmbete, şi în nouă ode (în realitate opt) pentru duminici reprezintă întotdeauna o condensare sub formă de laudă a istoriei mântuirii. De la trecerea Mării Roşii (oda 1) până la naşterea Fiului lui Dumnezeu (oda 9), trecând prin prorociile privitoare la eliberarea lui Israel şi a cosmosului de Hristos, odele canonului evidenţiază trecerea de la Vechiul la Noul Testament. De asemenea, asocierea elementului scripturistic cu elementul imnografic presupune realizată transmiterea cuvântului Adevărului de la „Israelul după trup" la Biserică, „noul Israel". În cursul oficiului Utreniei, canonul reprezintă un punct de trecere de la vechi la nou, de la întuneric la lumină şi de la psalmodie la imnografie. Faptul că mai cu seamă în timpul Postului Mare, timp de trecere prin excelență, s-a păstrat acest element necesar echilibrului Utreniei, care

sunt odele scripturistice amestecate cu troparele Canonului, e un lucru extrem de fericit.

O altă particularitate a canonului în timpul Triodului e prezența celei de-a doua ode (*Dt* 32, 1–43), în tot restul anului ea fiind absentă în canoanele poetice ale Mineielor şi Octoihului (deşi acesta din urmă e de o factură mai veche)[95]. Această omisiune e atribuită în general caracterului penitențial al odei a 2-a[96], şi această interpretare ar putea fi confirmată de faptul că în practica actuală oda scripturistică trebuie să fie citită, nu cântată, fără ca ultimele ei versete să fie intercalate cu troparele canonului poetic cântate mai apoi separat. Dar caracterul penitențial nu e atât de evident în această odă care subliniază mai degrabă trădarea Legământului de către Israel şi de făgăduința dreptei Judecăți a lui Dumnezeu. Probabil că ea a fost îndepărtată din zilele de sărbătoare din pricina prea marii sale insistențe pe „frică", dar poate şi pentru că e vorba de cea mai lungă dintre ode şi care, ca atare, risca să lungească prea mult slujba dimineții[97].

Să adăugăm, pentru a încheia aceste remarci generale asupra canonului, că *Typikon*-ul tipărit al Sfântului Sava prevede din Săptămâna I până în Săptămâna a VI-a executarea canonului sfântului zilei împreună cu canoanele Triodului[98]. Această reintroducere a celebrării comemorărilor ciclului în timpul Postului Mare, pe care o găsim începând din secolele XII–XIII în anumite redacții ale *Typikon*-ului[99], ar putea părea în contradicție cu hotărârile Sinodului de la Laodiceea care interzic prăznuirile sfinților în timpul Postului Mare[100], dar se explică printr-o necesitate practică. În documentele cele mai vechi se adopta o soluție mai convenabilă, cântându-se canonul sfântului zilei la Pavecerniță[101]; în *Typikon*-ul Sfântului Sava acest loc e ocupat în timpul Săptămânii I de Canonul Mare al Sfântul Andrei Cretanul[102], iar, începând din lunea Săptămâna a II-a, de canoanele sfinților prăznuiți riguros, omise din nou între Sâmbăta lui Lazăr şi Duminica Tomii[103]. Această reintruziune a ciclului Mineielor în sânul Triodului nu e cu adevărat o distorsiune a canonului sinodal, fiindcă nu e vorba de celebrarea unor festivități cu excesele care le însoțesc în general la oamenii din lume, ci provine mai degrabă din grija pioasă de a nu omite niciodată prezența sfinților în timpul adunărilor liturgice.

Cântările scripturistice ale canonului se execută astăzi pe glasul canonului sfântului. Se cântă alternativ verset după verset, de un cor şi de altul, fără refren, până când se ajunge la numărul versetelor voite pentru a putea încheia oda după cel de-al doilea tropar al canonului lui Teodor. Se intercalează atunci canonul Mineielor cântat în şase tropare (de două ori irmosul şi patru tropare), după care se cântă primul canon al triodei lui Iosif în patru tropare şi canonul lui Teodor tot în patru tropare. La „Slavă...", cele două coruri se reunesc în mijlocul bisericii pentru a cânta troparul treimic al lui Teodor, iar după „Şi acum..." troparul Născătoarei închinat Maicii Domnului cu un glas mai înalt apoi, cu o voce încă şi mai

puternică, cele două coruri reunite introduc ultimul tropar prin refrenul (*ephymnion*): „Slavă Ție, Dumnezeul nostru, slavă Ție!" și încheie oda cântând în catavasie irmosul celui de-al doilea canon[104]. Această rânduială e urmată la cele trei ode ale canoanelor „triode" prevăzute pentru ziua respectivă, la odele restante necântându-se decât canonul sfântului în șase tropare. Inserarea canonului din Mineie a antrenat depășirea numărului normal de 14 tropare pe odă, fiecare odă atingând 16 tropare[105]. Dar și aici *Typikon*-ul Sfântului Sava a variat: unele redacții indică deopotrivă 16 tropare, dar preferă să privilegieze canoanele Triodului cântând irmoasele canonului lui Iosif; ceea ce o dă următoarea distribuție: 6 tropare ale lui Iosif (2 irmoase, 4 tropare), 8 tropare ale lui Teodor și 2 tropare ale sfântului[106]. În alte manuscrise găsim numărul de 14 tropare: 6 tropare ale lui Iosif (2 irmoase și 4 tropare), 5 tropare ale lui Teodor și 3 ale sfântului[107]. La Evergetis se mențineau 14 tropare, omițându-se însă canonul din Mineie: 8 tropare ale lui Iosif și 6 ale lui Teodor[108]. În timp ce la Messina nu se cântau decât 12 tropare pe odă: 6 ale lui Iosif și 6 ale lui Teodor[109]. În aceste două *typika* se precizează despre canon că trebuie cântat fără a fi întrerupt de așa-numitele *mesodia*[110] care divid în general canonul de 9 ode în trei părți, după modelul diviziunilor psalmodiei cursive. Tot din pricina inserării canonului sfântului, *Typikon*-ul Sfântului Sava prescrie ca de obicei executarea sedelnei sau catismei poetice din Mineie după oda a 3-a urmată de lectura din *Istoria Lausiacă*[111]. După oda a 6-a, condacul sfântului e înlocuit de sedealna mucenicilor pe glasul corespunzător, luată din apendicele Triodului, unde e consemnat pentru fiecare zi a ciclului celor opt săptămâni împreună cu sedealna prevăzută pentru prima stihologie a Psaltirii[112]. În fine, după oda a 9-a, se cântă luminânda (*photagogikon*) glasului, asupra căreia vom reveni. Aceste scurte piese, două din ele fiind asociate lecturilor patristice, au aceeași funcție ca și sedelnele sau catismele poetice cântate după stihologii ale Psaltirii: ele oferă clipe de odihnă în timpul executării canonului și fac apel la un tip diferit de atenție (melodia lor trebuind să fie diferită de cea a canonului)[113].

Înainte de oda a 9-a se cântă, ca de obicei, cântarea Maicii Domnului („Mărește, suflete al meu") intercalată de refrenul „Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii...", timp în care preotul tămâiază întreaga biserică. La fiecare reluare a refrenului „Ceea ce ești mai cinstită...", trebuie făcută o metanie mică și una mare atunci când se cântă „Cuvine-se cu adevărat...", care încheie canonul ca în toate zilele de peste an[114].

„Laudele”

Cântarea luminândei (*photagogikon*) introduce cea de a treia parte a Utreniei, executată în timpul răsăritului soarelui şi consacrată în exclusivitate laudei. Această scurtă piesă e cântată de trei ori după glasul săptămânii[115] şi, prin urmare, se găseşte în apendicele Triodului, în urma troparelor treimice[116]. Ca şi acestea, ea se încheie printr-o formulă finală consacrată comemorării zilei potrivit ciclului săptămânal[117]. Luminândele reprezintă forma cea mai veche a aşa-numitului imn *exapostilarion*, cântat în acest loc în afara timpului Postului Mare[118], trăgându-şi numele de la tema care le este comună: celebrarea iubirii luminii sensibile, care-i îndeamnă pe credincioşi să slăvească Lumina dumnezeiască:

„Lumină fiind, Hristoase, luminează-mă întru Tine!”[119].

„Cel ce răsari lumină lumii Tale, sufletul meu cel ce este întru întuneric, curăţeşte-l de tot păcatul!”[120].

Începând de la luminândă, lupta între întuneric şi lumină pe care o celebrează slujba Utreniei, se sfârşeşte prin victoria luminii, simbol al victoriei lui Hristos asupra puterilor morţii şi întunericului[121]. Celebrarea zilnică intră începând din acel moment în faza ei jubilatorie prin ultimii trei psalmi (148, 149, 150) şi doxologie. Aceste elemente ce se regăseau la sfârşitul Utreniei oficiului *asmatikos* al Marii Biserici[122] sunt atestate în secolul VI în privegherea de la Sinai[123], şi chiar „în întregul Răsărit” începând din secolul IV, potrivit mărturiei lui Ioan Cassian[124]. Aceşti psalmi sunt ultimii din Psaltire, dar sunt şi cei mai entuziaşti. Ei sugerează sfârşitul recitării complete a Psaltirii, care în cazul ideal ar trebui săvârşită zilnic, dar şi epuizarea întregii rugăciuni în laudă. Sosirea luminii creează o stare de jubilaţie duhovnicească: izbăvit de întuneric şi restaurat în demnitatea sa iniţială, omul regăseşte la sfârşitul Utreniei locul său de stăpân în concertul cosmic. El cheamă la laudă mai întâi creaţia sensibilă şi nevăzută: „Lăudaţi pe Domnul din ceruri, lăudaţi-L pe El întru cele înalte. Lăudaţi-L pe El toţi îngerii Lui, lăudaţi-L pe El toate puterile Lui. Lăudaţi-L pe El soarele şi luna, toate stelele şi pământul...”[125]. După care, cheamă poporul ales: „Cântaţi Domnului cântare nouă, lauda Sa în adunarea sfinţilor. Să se veselească Israel de Cel ce l-a făcut pe el şi Sionul să se bucure de Împăratul său...”[126], iar, după ce a preamărit lucrările lui Dumnezeu în creaţie şi în istoria lui Israel, Adamul restaurat îşi încheie doxologia sugerând apogeul bunăvoinţei dumnezeieşti realizate în Biserică: „Lăudaţi pe Dumnezeu întru sfinţii Săi, lăudaţi-L pe El întru tăria puterii Lui...”[127]. Această cântare de laudă cosmică se încheie revărsându-se într-o preamărire a Treimii pe care „doxologia” care urmează — cântată duminica şi de sărbători, citită în zilele obişnuite — nu face în fond decât să o dezvolte. Introdusă de aclamaţia: „Că Ţie se cuvine

slava…”[128], doxologia începe cu imnul îngeresc de la Naşterea Domnului (*Lc* 2, 14) asociat cu celebrarea Persoanelor Treimii, ca în troparele treimice:

„Ţie Îţi cântăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ţie ne închinăm, pe Tine Te preamărim, Ţie Îţi mulţumim pentru slava Ta cea mare. Doamne Dumnezeule, Împărate ceresc, Dumnezeule, Părinte atotputernice! Doamne, Fiule Unule-Născut, Iisuse Hristoase şi Duhule Sfinte!”[129].

Slujba dimineţii culminează, aşadar, în bucuria legată de cunoaşterea tainei Sfintei Treimi, în care creştinii sunt iniţiaţi prin lumina Învierii lui Hristos, ea însăşi simbolizată de lumina sensibilă:

„Că la Tine e izvorul vieţii, întru lumina Ta vom vedea lumină. Tinde mila Ta celor ce Te cunosc pe Tine…”[130].

Dar această jubilaţie rămâne mereu legată de peregrinarea creştinilor „exilaţi” pe pământ, de aceea e legată de o rugăciune pentru a fi feriţi de păcat în timpul zilei care începe.

Rezervată zilelor obişnuite, doxologia mică nu diferă de doxologia mare, cântată duminicile şi la praznicele importante ale sfinţilor. Ea nu este decât o abreviere care înlocuieşte rugăciunea „Învredniceşte-ne, Doamne” din vechiul oficiu zilnic monahal, şi care acum nu mai e recitată decât la Vecernie[131].

Această bucurie luminoasă, exprimată de grupul *Psalmilor 148–150* şi doxologie, rămâne sobră şi moderată în timpul zilelor obişnuite şi în timpul Postului Mare: căci atunci nu se cânta nici unul, nici cealaltă. Nu se intercalează nici tropare între ultimele versete ale *Psalmilor 149–150*, cum este cazul la prăznuirile sfinţilor[132]. Dar această sobrietate e o caracteristică recentă a oficiului, căci, potrivit variantelor *Typikon*-ului Sfântului Sava într-o redacţie athonită din secolul XIX, psalmii trebuiau cântaţi în glasul săptămânii[133]. Şi chiar potrivit *Typikon*-ului tipărit, cele două coruri ar trebui întotdeauna să se adune în mijlocul bisericii pentru a cânta „cu glas dulce şi egal” doxologia mică[134], după ce un monah rosteşte ecfonisul: „Că Ţie Ţi se cuvine slava…”[135]. În general, se prescriu trei metanii în timpul doxologiei executate la dezvoltarea treimică a Psalmului 118, 12: „Binecuvântat eşti, Doamne, învaţă-mă îndreptările Tale…”[136]. La Messina însă, potrivit obiceiului curent al mănăstirii, în timpul doxologiei mici se făceau neîncetat metanii[137].

După încheierea doxologiei, începe rugăciunea litanică prin „cereri”, iar nu prin ectenie, ca în zilele de praznic, iar această scurtă parte a oficiului e completată printr-o rugăciune de „plecare a capetelor”, asemănătoare celei de la Vecernie şi caracteristică oficiului catedral fiindcă trebuie rostită de către preot. Slujba Utreniei e virtual încheiată de această rugăciune, deşi i se adaugă încă un scurt oficiu complementar cu structură

similară celui ce încheia celebrarea de la biserica Anastasis din Ierusalim[138]: el se compune din stihiri de stihoavnă, „Sfinte Dumnezeule” şi o concediere proprie Postului Mare.

Concedierea

Potrivit Sfântului Simeon al Tesalonicului şi anumitor redacţii ale *Typikon*-ului Sfântului Sava, cele două coruri ar trebui să se adune în mijlocul bisericii pentru a cânta stihirile stihoavnei, ultimele piese imnografice proprii Triodului[139]. După Sfântul Simeon, ele simbolizează atunci împăcarea oamenilor dezbinaţi, după chipul armoniei corurilor îngereşti[140]. De la dualitatea ce însoţeşte lumea întunericului se trece, odată cu venirea luminii, la unitatea adevăratei credinţe şi a adevăratei laude. Se cântă atunci de două ori idiomela zilei, aparţinând redacţiei ierusalimitene a Triodului, şi un tropar al Mucenicilor pe acelaşi glas, intercalat de versetele obişnuite din *Psalm* 89, 14–16. 17. Anumite *typika* prescriu ca la „Slavă...” „Şi acum...” să se cânte stihirile de la „Slavă...” „Şi acum...” (*doxastikon* şi *theotokion*) ale sfântului zilei[141], dar această practică nu corespunde spiritului Triodului şi slujbei cu „Aliluia”, care exclude cântarea idiomelelor sfinţilor, chiar dacă sunt prevăzute de Minei. Cel mai mare rosteşte versetul „Bine este a ne mărturisi Domnului” (*Ps* 91, 2–3 — *LXX*)[142], iar citeţul răspunde cu „Sfinte Dumnezeule” şi rugăciunile legate de el pe care le recită făcând trei metanii. După ecfonisul de la „Tatăl nostru” nu se cântă troparul sfântului, căci în timpul Triodului nu se celebrează nici o sărbătoare şi pentru că s-a cântat „Aliluia”[143]. Troparul e înlocuit de recitarea unui alt tropar închinat Maicii Domnului, legat în definitiv mai puţin de slujba dimineţii, cât de caracterul eshatologic al oricărei rugăciuni liturgice:

> „În biserica măririi tale stând, în cer ni se pare a sta, Maica lui Dumnezeu, ceea ce eşti poartă cerească, deschide-ne nouă uşa milostivirii tale [*En nao estotes tes doxes sou, en ourano estanai nomizomen, Theotoke pyle epouranie, anoixon mou hemin ten thyran tou eleous sou*]!”[144].

În locul ecteniei rostite în zilele obişnuite după tropar, se recită de patruzeci de ori „Doamne miluieşte” ca la Ceasuri. Rugăciunea litanică e astfel înlocuită de rugăciunea monologică, mai monahală şi mai adaptată ambianţei spirituale a Triodului.

După „Ceea ce eşti mai cinstită...” şi binecuvântarea preotului, cel mai mare rosteşte rugăciunea: „Împărate ceresc, pe bine-credincioşii noştri suverani (popor), ocroteşte-i (l)...”[145]. Aceasta e în fond o rugăciune universală (pentru suverani, naţiune, mănăstire, adevărata credinţă şi defuncţi) de tip nelitanic, comparabilă celei recitate în privat după slujba

Pavercerniței[146]. Oficiul Utreniei se încheie în fine cu rugăciunea Sfântului Efrem, legată de slujba Ceasului I, al cărei apolis va fi și al Utreniei.

Această parte conclusivă a slujbei dimineții posedă, așadar, o structură specific cvadragezimală și nu ține de tema luminii dezvoltată anterior. Ca și la toate celelalte slujbe ale Postului Mare, ea insistă, din contră, pe pocăință și dă astfel zilei care începe un sens și o tonalitate conformă atmosferei penitențiale a Triodului.

*

În Postul Mare, Utrenia își păstrează caracterul ei fundamental de rezumat al Economiei mântuirii, privită drept celebrarea trecerii de la întuneric la lumină[147]. Pe măsură ce noaptea se risipește, se trece treptat de la străpungerea inimii ce însoțește Hexapsalmul la jubilația ce va izbucni odată cu lumina soarelui în timpul cântării Laudelor. Rugăciunea creștină însoțește ciclul cosmic transformându-l în „timp liturgic". După ce l-a asumat, ea îi dă prin încheierea Utreniei orientarea sa duhovnicească potrivită timpului Postului Mare: căința.

II.B.5.3 Ceasurile

Oficiile Ceasurilor: Ceasul I, Ceasul al III-lea, Ceasul al VI-lea și Ceasul al IX-lea, se disting net de oficiile majore, Utrenia și Vecernia[1], atât prin originea, cât și prin funcția lor. Cele trei Ceasuri ale rugăciunilor canonice sunt atestate deja în Noul Testament și erau universal practicate în primele secole ale creștinismului[2]. De la simpla recitare a rugăciunii „Tatăl nostru" de trei ori pe zi în secolul II, s-a trecut la adevărate oficii liturgice, cu psalmi, imne și rugăciuni executate în prezența preotului sau episcopului[3]. Astfel că, la Constantinopol și Ierusalim, oficiul catedral cuprindea odinioară „Ceasuri cântate" cu lecturi și rugăciuni litanice, așa cum atestă astăzi „Ceasurile Împărătești" sau „Ceasurile Mari" celebrate în zilele noastre cu ocazia privegherilor Nașterii și Arătării Domnului și în Vinerea Mare[4]. La Ierusalim în secolul XIII, în timpul Săptămânii Patimilor, toate Ceasurile erau cântate potrivit următoarei structuri: un psalm cântat, ectenie mare, trei antifoane intercalate de ectenii mici, tropare și imnuri ale Născătoarei, lectură scripturistică, rugăciuni de „cereri", „Sfinte Dumnezeule" și rugăciunile lui, „Doamne miluiește", rugăciune de „plecare a capului" și binecuvântare a preotului[5].

Astfel, în oficiul catedral sau *asmatikos* Ceasurile nu se deosebeau deloc de Utrenie și Vecernie. Dar acest tip de oficiu nu era răspândit pretutindeni, iar Ceasurile inițiale au fost adaptate și la caracteristicile proprii spiritualității monahale. Potrivit mărturiei lui Ioan Cassian, în vechiul monahism egiptean nu existau oficiile Ceasurilor, fiindcă numai rugă-

ciunea continuă, punctată de munca manuală, umplea ziua monahului[6]. Găsind aceste oficii periodice la monahii din Asia Mică şi din Palestina, el a realizat o sinteză între privegherea egipteană şi oficiile răsăritene ale zilei, dând zilei liturgice forma pe care i-o cunoaştem în zilele noastre[7]. Atât prin originea lor istorică, cât şi prin simbolismul numărului, cele Şapte Laude reprezintă, aşadar, rugăciunea necontenită[8], pe care o fac virtual accesibilă celor care din slăbiciune sau nepăsare nu pot să o practice efectiv[9]. Adoptând cursul Ceasurilor, monahismul a păstrat semnificaţia hristologică legată de ele încă de la origini, şi asupra căruia vom reveni mai jos, dar a adaptat-o atmosferei proprii cultului său: căinţa şi străpungerea. Astfel, în mănăstiri, celebrării Ceasurilor i s-a dat un caracter mai puţin solemn decât în „lume"[10].

În sinteza realizată de *Typikon*-ul Sfântului Sava între aceste două tradiţii liturgice, influenţa monahală rămâne dominantă: de obicei Ceasurile sunt executate cu cea mai puţină solemnitate posibilă. Ele nu sunt cântate, ci recitate de un singur citeţ, în pronaos, cu prezenţa facultativă a preotului care nu dă decât binecuvântările pentru a dirija rugăciunile litanice. În numeroase *typika*, Ceasurile nu trebuie recitate decât în chilie[11]. În Postul Mare însă, ele sunt celebrate cu şi mai puţină strălucire şi sunt cântate în biserică. Această rânduială reprezintă un tip mai vechi decât cel al Ceasurilor recitate şi evidenţiază o sinteză mai adecvată între oficiul monahal şi cel catedral. În timp ce rânduiala Ceasurilor pentru zilele obişnuite nu urcă decât până în secolul XI şi n-a fost fixată definitiv decât în secolul XV, modelul săvârşirii Ceasurilor Postului Mare poate fi regăsit încă din secolele VIII–IX într-un *Horologion* de la Sfântul Sava[12].

Caracterul general al Ceasurilor în Postul Mare

Pe lângă modificarea caracterului general al săvârşirii lor, oficiile Ceasurilor sunt marcate de adăugarea anumitor particularităţi comune, cum sunt lectura unei catisme a Psaltirii, a unor pericope scripturistice şi patristice şi rugăciunea Sfântului Efrem, pe care le-am studiat deja, ca elemente ce dau slujbelor atmosfera lor specific cvadragezimală. Mai mult, piesele imnografice, cum sunt troparul şi condacul zilei, care leagă de obicei cursul Ceasurilor de ciclul anual al sărbătorilor din Mineie, sunt înlocuite în timpul Triodului de piese fixe pentru fiecare din Ceasuri care dezvoltă tema proprie Ceasului respectiv. Se trece astfel de la o comemorare a *zilei*, deschisă spre înlănţuirea unor cicluri liturgice mai vaste, la o meditaţie mai interiorizată asupra *momentului precis* al ciclului cotidian în care ne găsim şi asupra semnificaţiei sale hristologice. Înainte de a studia funcţia fiecăruia dintre aceste Ceasuri, să vedem care e structura lor comună.

– Toaca			
– Preotul: binecuvântare			
– Rugăciunile începătoare			3 metanii
– Psalmodie	– „Veniţi să ne închinăm...”		3 metanii
	– 3 psalmi ficşi		3 metanii
	– 1 catismă variabilă		3 × 3 metanii
	– 2 versete din psalmi şi troparul Ceasului		3 metanii
	– „Slavă...”, „Şi acum...”		
	– A Născătoarei a Ceasului		3 metanii
– Imnografie şi lecturi	– Profeţie	– troparul profeţiei, de 2 ori	
		– prochimen 1	
		– profeţie	
		– prochimen 2	
	– lectură din *Scara*		
	– versetele psalmice ale Ceasurilor		
	– „Sfinte Dumnezeule...”		3 metanii
	– 3 tropare ale Ceasurilor		
– Rugăciune	– 40 „Doamne miluieşte”		
	– „Cel ce în toată vremea”		
	– 3 „Doamne miluieşte”		
	– „Slavă...”, „Şi acum...”		
	– „Ceea ce eşti mai cinstită”		
	– Preotul: binecuvântare		
– Concediere	– Rugăciunea Sfântului Efrem		15/16 metanii
	– „Sfinte Dumnezeule...” şi venerarea icoanelor		
	– Rugăciunea Ceasului		
	– Apolis		

Structura fixă a Ceasurilor

În general toate *typika* monahale indică faptul că Ceasurile trebuie celebrate în momentul corespunzător al zilei[13], cu excepţia Ceasului I, care este cel mai adesea unit cu Utrenia şi, în timpul Triodului, a Ceasului al VI-lea, care trebuie săvârşit împreună cu Ceasul al III-lea, pentru a corespunde Ceasului al III-VI-lea (*Trithekte*) constantinopolitan. La ora respectivă, paracliserul (*kandilaptis*) loveşte toaca de metal de un număr de ori corespunzător Ceasului ce urmează a fi săvârşit: de 3 ori la Ceasul al III-lea, de 6 ori la Ceasul al VI-lea etc.[14]. Fiecare intră atunci în biserică şi după metaniile obişnuite se duce la locul său. După ce a salutat corurile cu câte o metanie, preotul rosteşte binecuvântarea urmată ca de obicei de rugăciunile începătoare: „Sfinte Dumnezeule”, „Tatăl nostru”, ecfonisul şi „Doamne miluieşte” de 12 ori. Atunci când trebuie adăugată catisma Psaltirii, anumite *typika* reduc psalmodia fixă la un singur psalm, cel mai caracteristic al Ceasului respectiv[15]. Dar atunci când aceasta e omisă, ca

la Ceasul I de luni (din pricina ostenelii privegherii de duminică) şi la Ceasul I şi al IX-lea al zilei de vineri[16], aceleaşi documente prevăd reluarea rânduielii normale a celor trei psalmi[17], simbolizând dimensiunea trinitară a laudei[18]. Atunci când psalmii se cântau încă, stihologia catismei suplimentare trebuia executată pe glasul antifonului Ceasului numit şi *prokimenon*[19], iar psalmii ficşi pe glasul obişnuit.

Toate Ceasurile, ca, altminteri, şi celelalte slujbe, urmează astfel o mişcare identică: se trece de la psalmodie la imnologie pentru a sfârşi printr-o rugăciune, fiecare oficiu reproducând în acest fel în planul său formal trecerea de la Vechiul la Noul Testament pe care am constat-o de altfel în planul general al ciclului mobil[20]. Prefigurările Scripturii au fost realizate în Biserică şi sunt dezvăluite de imnele ei, după care ne rugăm ca ele să se realizeze în fiecare din noi. La Ceasul al III-lea, de exemplu, *Psalmul 50* cere înnoirea făpturii într-un „Duh drept", troparele celebrează Pogorârea Sa peste apostoli şi se roagă ca El să rămână în credincioşi.

> „Doamne, Care ai trimis pe Preasfântul Tău Duh în ceasul al treilea peste apostolii Tăi, pe Acesta, Bunule, nu-L lua de la noi, ci Îl înnoieşte întru noi, rugămu-ne"[21].

Această dezvăluire a prefigurărilor culminează în rugăciunea Sfântului Mardarie în care apare consecinţa Pogorârii Duhului Sfânt: cunoaşterea Unimii-Treime.

Oficiile Ceasurilor dau, prin urmare, ciclului zilnic o veritabilă dimensiune mistagogică combinând această mişcare „pascală" a structurii lor cu conţinutul lor hristologic; în măsura în care credinciosul pătrunde cu sufletul (prin rugăciune) şi cu trupul (prin metanii) prin căinţă în inima tainei mântuirii actualizate zilnic la Ceasul al VI-lea şi al IX-lea, el va putea retrăi fiecare oficiu ca pe o trecere de la Vechi la Nou. Comemorările parţiale: Crucea, moartea lui Hristos, Pogorârea Duhului Sfânt, îi apar atunci drept cauza eficientă a realizării în el a Economiei prin curăţire şi viaţă liturgică.

Această mişcarea de „trecere", care poate fi observată în sânul fiecărei slujbe, se aplică şi teologiei timpului liturgic. După punerea în starea duhovnicească pe care o realizează psalmodia care acordează rugăciunea liturgică cu ceasul zilei prin cei trei psalmi ficşi, iar cu ciclul săptămânal din catismă, cele două grupe de tropare urmăresc să dea Ceasului locul său în Economia mântuirii. Această trecere de la Vechiul Legământ la Biserică se încheie prin „Doamne miluieşte" de 40 de ori şi rugăciunea: „Cel ce în toată vremea şi în tot ceasul, în cer şi pe pământ eşti închinat şi slăvit, Hristoase, Dumnezeul nostru...", aceeaşi pentru toate Ceasurile. După Sfântul Simeon al Tesalonicului, „Doamne miluieşte" se repetă de 40 de ori pentru „a sfinţi toată vremea vieţii noastre" şi a cere ştergerea nenumăratelor păcate pe care le săvârşim în tot ceasul[22]. Atribuită

Sfântului Vasile cel Mare[23], rugăciunea care urmează completează ideea perpetuității sugerată de „Doamne miluiește", celebrându-L pe Hristos ca pe un „Cronocrator", Stăpân al timpului, a Cărui putere se manifestă ca *permanență* atunci când luăm în considerare Providența din punctul de vedere al duratei[24]. Această rugăciune adaugă primei sale mișcări doxologice și „ascendente" o mișcare complementară de „cerere":

„Însuți, Doamne, primește și rugăciunile noastre în *ceasul acesta* și îndreptează viața noastră spre poruncile Tale..."

Revenim, așadar, la ceasul de față, dar numai după ce am fost înălțați până la veșnicie.

Fiecare ceas e, în definitiv, cadrul unei lucrări complete de transfigurare a timpului: ceasul fiind indicat în singularitatea lui profană de semnalul toacei, începem să-l sfințim legându-l de timpul Vechiului Legământ prin psalmodie. După care, legându-l de Economia lui Hristos, putem trece de la singularitate la generalitatea extinderii complete a timpului pentru a ne înălța până la veșnicie. Încheind astfel virtual planul Economiei prin legarea de Scriptură a rugăciunilor Bisericii, putem cere cu toată siguranța *pogorârea* milostivirii și încheia în cele din urmă acest ciclu aducându-i calificarea și orientarea sa cvadragezimală prin rugăciunea Sfântului Efrem.

Desigur, această interpretare mult prea generală ar putea fi discutabilă. Să o privim însă ca pe o ipoteză care ne îngăduie să dăm seama de unitatea fiecăruia dintre aceste oficii. Ea este completată de semnificația proprie elementelor variabile care își aduc specificitatea lor.

Ceasul I

Acest prim Ceas e în general integrat în Utrenie și are un rit de concediere (*apolysis*) comun cu ea[25]. Această contopire cu slujba de dimineață se explică nu numai prin rațiuni practice, dar și prin comunitatea temei lor. Ceasul I reia tema apariției luminii sensibile, simbol al luminii spirituale, legând-o de o rugăciune pentru sfințirea zilei:

„Hristoase, *Lumina cea adevărată,* Care luminezi și sfințești tot omul ce vine în lume, să se însemneze peste noi *lumina feței Tale*, ca într-însa să vedem *Lumina cea neapropiată*. Îndreptează pașii noștri spre lucrarea poruncilor Tale, pentru rugăciunile preacuratei Maicii Tale și ale tuturor sfinților Tăi"[26].

„Pârgă a zilei" care începe[27], Ceasul I e consacrat laudei și reprezintă o transpunere în timpul liturgic a jertfei primelor roade prescrise de Legea Vechiului Testament[28]. Ea se distinge astfel de celelalte Ceasuri direct legate de comemorarea mântuirii.

Probabil că această distincţie provine din istoria Ceasului I: se ştie că acest oficiu nu făcea parte din cursul iniţial al celor „trei Ceasuri”, ci s-a născut în mediile monahale pentru a corecta, după Sfântul Ioan Cassian, obiceiul unor monahi neglijenţi care dormeau în intervalul de timp dintre slujba de dimineaţă şi începutul muncii[29]. Pe lângă tema luminii, comună cu Utrenia, oficiul Ceasului I cuprinde elemente ce se regăsesc şi în slujba zorilor: ca, de pildă, *Psalmul 89*, din care se extrag versetele 14–17 pentru stihoavne. Această dependenţă e, aşadar, în acelaşi timp tematică şi istorică.

După concedierea Ceasului I, *Typikon*-ul prescrie ieşirea în procesiune spre pronaos pentru citirea catehezei Sfântului Teodor Studitul de către cel mai mare sau ecleziarh, după ce s-a purces la rugăciunile obişnuite ale Litiei[30]. Duminica, această lectură e precedată de cântarea „Slavei”, idiomelă (*doxastikon*) corespunzătoare Evangheliei Învierii (*eothinon*), citită la Utrenie: în timpul perioadei ciclului mobil, aceasta e înlocuită de o idiomelă a Triodului sau Penticostarului[31]. Această Litie, corespunzătoare celei făcute la Vecernia zilelor de sărbătoare, vine probabil de la Ierusalim[32] şi dă oficiului Ceasului I o încheiere care tinde încă şi mai mult să îl includă în Utrenie.

Ceasul al III-lea, Ceasul al VI-lea, Ceasul al III-VI-lea

La ceasul al 3-lea, după 3 lovituri în toaca de lemn (*koppanon*), comunitatea se reuneşte în biserică pentru a săvârşi oficiul Ceasului al III-lea, după aceeaşi rânduială ca şi Ceasul I. Numai stihologia catismei are loc, de data aceasta, în toate zilele şi nu este omisă nici lunea, nici vinerea. Se cântă apoi un tropar al Ceasului, antifonat cu versete din *Psalmul 50*, făcându-se metanii. Această tămâiere, de mai mică solemnitate decât cele executate la slujbele mari de către preoţi sau diaconi, dă totuşi celebrării Ceasurilor un stil care le apropie de acestea din urmă.

După troparul Născătoarei (*theotokion*), identic pentru toate zilele, se începe lectura cotidiană a extraselor din *Scară*, care nu se făcuse la Ceasul I din pricina lecturii din *Catehezele* Sfântului Teodor Studitul. Restul oficiului continuă după rânduiala comună până la rugăciunea Sfântului Efrem, care nu este de data aceasta completată de o a treia serie de „Sfinte Dumnezeule” şi grupul rugăciunilor legate de el, ci e numaidecât urmată de rugăciunea Sfântului Mardarie[33]. Această reducţie provine din legarea Ceasului al III-lea cu Ceasul al VI-lea. O nouă repetiţie a lui „Sfinte Dumnezeule” nu mai trebuie făcută decât la sfârşitul unui oficiu sau a unui grup de oficii, căci, dacă ar fi să fie aplicată sistematic, ar risca să fie obositoare.

La încheierea acestei rugăciuni paracliserul loveşte de şase ori din toacă după ce în prealabil face o metanie celui mai mare, şi se începe numai-

decât Ceasul al VI-lea prin versetele ce invită la psalmodie, omițându-se rugăciunile începătoare: căci acestea trebuie şi ele omise atunci când se celebrează mai multe oficii liturgice unul după altul.

Principala particularitate a oficiului Ceasului al VI-lea e inserarea după primul grup de tropare a unei lecturi profetice: din *Isaia* în Postul Mare, şi din *Iezechiel* în Săptămâna Mare. E vorba de un ansamblu de piese solidare din punct de vedere istoric şi funcțional: troparul (cântat de două ori), cele două prochimene şi însăşi lectura profetică. Aceste elemente reprezintă, alături de juxtapunerea Ceasului al III-lea cu Ceasul al VI-lea, singurele supraviețuiri din vechiul oficiu al aşa-numitului Ceas al III-VI-lea (*Trithekte*) celebrat la Sfânta Sofia în timpul Postului Mare[34]. În zilele în care Liturghia euharistică era înlocuită de Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, Vecernia era precedată de acest dublu oficiu, care prin structura sa semăna atunci cu oficiile mari, Utrenia şi Vecernia. La Marea Biserică, de la sfârşitul Utreniei şi până la începutul Ceasului al III-VI-lea, se proceda la o lectură continuă a Vechiului Testament[35] apoi, la Ceasul al IX-lea, după *Euhologhioanele* patriarhale[36] şi la Ceasul al VI-lea, după *Typikon*-ul Marii Biserici ulterior[37], se celebra acest oficiu care în epoca Sfântului Simeon al Tesalonicului trebuia să fie numaidecât urmat de Vecernie[38]. Iată structura sa după *Typikon*-ul din secolul X:

— trei psalmi (24, 26, 100) cu antifoanele Liturghiei + 3 rugăciuni şi „Unule-Născut..."
— intrarea patriarhului
— sinaptia (fără „cereri")
— troparul „Împărate sfinte, atotputernice, de care se înfricoşează toate..." de trei ori
— prochimenul I
— lectura profeției
— prochimenul II
— ectenia mare
— sinaptia (cu „cereri")
— apolisul[39].

Începând din Săptămâna a IV-a se adăugau la ectenia mare rugăciunile „pentru cei ce se pregătesc de sfânta luminare" şi pentru credincioşi, ca şi la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite şi la Liturghiile Sfinților Ioan Hrisostom şi Vasile cel Mare din a doua jumătate a Postului Mare[40].

Pe lângă structura tipic catedrală a acestui oficiu (rugăciuni litanice, rugăciuni ale preotului, antifoane), analogia sa cu prima parte Liturghiei euharistice de tip constantinopolitan e deosebit de izbitoare. Aici ca şi acolo găsim trei antifoane cu aceleaşi refrene, troparul idiomelă „Unule-Născut, Fiule..." atribuit împăratului Iustinian, intrarea urmată de tropar

şi lectura scripturistică[41]. În unele documente, „Liturghia Trioekte" e enumerată alături de cele ale Sfinţilor Vasile şi Hrisostom şi a Darurilor mai înainte sfinţite[42]. Precedând cu necesitate pe aceasta din urmă, oficiul „Trithekte" e introducerea acesteia, la fel cum „Liturghia catehumenilor" este introducerea pentru Liturghia euharistică. El era însă separat de ea prin intercalarea părţii vesperale a Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite din pricina necesităţii de a celebra acest oficiu de Cuminecare după Vecernie (postul fiind ţinut până seara). Legarea de acest ultim oficiu, din ce în ce mai solemnizat, a oficiului „Trithekte" forma un ansamblu care înlocuia pe timp de post, în măsura posibilului, Liturghia euharistică.

Devenit o trăsătură specifică a Postului Mare în oficiul catedral (*asmatikos*), oficiul „Trithekte" a fost integrat în Triod[43], dar numai cu acele elemente care nu intrau în contradicţie cu structura monahală a oficiilor cvadragezimale, respectiv doar cu numele „trithekte" şi părţile variabile legate de lectura profetică. Prezenţa acestui oficiu, chiar redus la starea de vestigiu mai degrabă simbolic, apărea cu atât mai fericit în Triod, cu cât lega de prestigiul Marii Biserici conotaţii ţinând de catehezele baptismale din Constantinopol, permiţând astfel accentuarea dimensiunii mistagogice a Triodului.

Să adăugăm că abandonarea elementelor fixe ale oficiului „Trithekte" a fost necesitată nu numai de structura monahală a oficiului Triodului, dar şi de prezenţa oficiului aşa-numitei Tipice (Obedniţe)[44]: în *typikon*-ul monahal aceasta din urmă corespunde şi ea primei părţi a Liturghiei; astfel, prezenţa lor reciprocă în cursul ciclului liturgic zilnic servea ca un dublu substitut al Liturghiei.

Dimensiunea catedrală şi catehetică sugerată de oficiul „Trithekte" se suprapune, aşadar, fără a le modifica, oficiilor Ceasului al III-lea şi al VI-lea, care îşi păstrează dimensiunea principală de actualizare a Economiei mântuirii în ciclul liturgic zilnic. Potrivit vechii interpretări[45], Ceasul al III-lea celebrează Pogorârea Duhului Sfânt peste apostoli: de unde alegerea troparului Cincizecimii pentru cel de-al doilea grup de tropare[46] şi a *Psalmului 50* folosit aici mai mult pentru aluziile sale la Duhul Sfânt decât pentru caracterul său penitenţial (cum arată versetele 12 şi 13 antifonate cu troparul)[47]. Citând în anexă un pasaj din *Constituţiile Apostolice*[48], *Typikon*-ul Sfântului Sava transmite însă o interpretare mai hristologică a acestui ceas de rugăciune, şi care se armonizează mai bine cu următoarele două: potrivit acestui text, la ceasul al 3-lea Hristos a fost predat lui Pilat. Pentru Ipolit al Romei, urmat de Sfântul Atanasie, e vorba mai degrabă de ceasul în care Hristos a fost ţintuit pe Cruce[49]. Acest aspect n-a fost reţinut în compunerea Ceasului care nu menţionează decât pe Duhul Sfânt dând, prin urmare, actualizării zilnice a Economiei mântuirii o dimensiune mai vastă, dar poate şi mai puţin intensă decât s-ar fi putut. Dat fiind că Ceasurile al VI-lea şi al IX-lea sunt consacrate comemorării Crucii şi

morții lui Hristos, care reprezintă însăși inima mântuirii, la Ceasul al VI-lea trebuie să ne rugăm nu numai pentru a ne feri de „demonul amiezii", interpretat de Părinți ca fiind akedia[50], dar mai cu seamă pentru a retrăi aici și acum, pătrunzând în mișcarea ei, răstignirea lui Hristos care a avut loc în „mijlocul zilei" și „în mijlocul pământului"[51].

„Cel ce în ziua și în ceasul al șaselea pe Cruce ai pironit păcatul cel cu îndrăzneală făcut de Adam în rai, și zapisul greșelilor noastre rupe-l, Hristoase, Dumnezeule, și ne mântuiește"[52].

Această actualizarea a Patimii trebuie să treacă printr-o imitare duhovnicească a Crucii, o „răstignire duhovnicească" zilnică:

„... *pătrunde* cu frica Ta trupurile noastre și nu pleca inimile noastre spre cuvinte sau gânduri rele, ci cu dorirea Ta *hrănește* sufletele noastre. Ca spre Tine totdeauna căutând și cu lumina cea de la Tine povățuiți fiind, la Tine, Lumina cea neapropiată și pururea viitoare, să privim..."[53].

Ceasul al IX-lea și Tipica

Hristos a strigat pentru ultima dată și a murit la ceasul al 9-lea din zi, așa că se cuvine să celebrăm în fiecare zi acest ceas psalmodiind cu lacrimi pentru păcatele noastre[54]. Potrivit tradiției, în însăși clipa morții Hristos S-a pogorât la iad cu sufletul și a realizat mântuirea celor ce erau închiși aici[55]: ceea ce justifică interpretarea lui Ipolit menționată mai sus, potrivit căreia oficiul Ceasului al IX-lea e „pivotul" ciclului liturgic zilnic[56]. Textele liturgice ale acestui Ceas țin și ele de prima interpretare: celebrarea morții lui Hristos și actualizarea ei duhovnicească, fără ca aceasta să dubleze Ceasul al VI-lea, fiindcă aici e vorba de o meditație mai interiorizată asupra morții lui Hristos[57].

„Cel ce în ceasul al nouălea pentru noi cu trupul moartea ai gustat, *omoară* și cugetul nostru trupesc, Hristoase Dumnezeule, și ne mântuiește pe noi"[58].

Ceasul al IX-lea este și ceasul comemorării mărturisirii tâlharului[59], cu care fiecare trebuie să se identifice pentru a pătrunde zilnic în taina morții și Învierii:

„Ca tâlharul mărturisindu-mă, strig Ție, Bunule: «Pomenește-mă, Doamne, întru Împărăția Ta!» Și mă numără și pe mine împreună cu el, Cel ce de bunăvoie ai pătimit pentru noi"[60].

Ieșind din biserică după Ceasul al VI-lea, monahii trebuie să evite cu strictețe orice întâlnire sau discuție și să intre numaidecât în chilia lor pentru a rămâne aici în isihie[61]. Această recomandarea a *typikon*-ului e

valabilă pentru toate oficiile, dar îndeosebi pentru timpul ce separă Ceasul al VI-lea de Ceasul al IX-lea şi imită astfel întunericul care a acoperit faţa pământului între răstignirea şi moartea lui Hristos.

La Ceasul al IX-lea, paracliserul loveşte de 9 ori toaca de fier pentru a invita pe monahi să vină în biserică, unde oficiul se va desfăşura ca de obicei până la cel de-al doilea grup de tropare consacrate tâlharului. Începând de aici oficiul e prescurtat din pricina legăturii sale cu aşa-numita Tipică sau Obedniţă: după „Doamne miluieşte" de 40 de ori, se omite rugăciunea „Cel ce în toată vremea şi în tot ceasul..." pentru a se zice numai „Ceea ce eşti mai cinstită decât heruvimii..." urmată de o binecuvântare şi de rugăciunea Sfântului Efrem, care nu e însoţită decât de trei metanii. Corurile intonează atunci fără tranziţie cântarea Fericirilor care începe Tipica sau Obedniţa, cu voce lentă şi puternică pe glasul 8[62].

De origine palestiniană, aceasta e un vechi oficiu monahal de Cuminecare pentru zilele aliturgice[63]. După Sfântul Simeon al Tesalonicului, numele oficiului aminteşte funcţia sa de „tip" sau „prefigurare" a Liturghiei euharistice[64]. Cum în Postul Mare nu ne cuminecăm decât după Vecernie, acest oficiu celebrat de obicei după Ceasul al VI-lea şi-a pierdut funcţia de oficiu de Cuminecare în folosul Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite atunci când a trecut la Constantinopol. În mănăstirile studite, el şi-a păstrat însă acest caracter, dar nu mai era celebrat decât pentru distribuirea anafurei (*antidoron*)[65]. Cum la Evergetis Cuminecarea avea loc în toate zilele, primirea anafurei se făcea îndată după Liturghie, fiind astfel separată de legătura ei cu Tipica recitată în chilie[66]. Chiar şi separată de anafură, Tipica îşi păstrează până astăzi, în afara Postului Mare, ceva din funcţia ei iniţială, marcând ceasul în care postul poate fi rupt de luarea mesei. După *Horologion*, ea trebuie celebrată după Ceasul al VI-lea în afara perioadelor de post, şi după Ceasul al IX-lea în timpul posturilor mici[67]. Structura acestui oficiu e în acelaşi timp cea a unui Ceas obişnuit şi cea a Liturghiei:

– ...
– Fericirile — 1 metanie la fiecare refren şi 3 metanii la sfârşit
– 3 tropare treimice
– Simbolul de credinţă
– Rugăciune de iertare: „Slăbeşte, lasă, iartă..."
– „Tatăl nostru"
– Condace:
  – al Schimbării la Faţă
  – al zilei săptămânii
  – al hramului
  – (Martirica glasului)
  – „Slavă...": al morţilor
  – „Şi acum...": al Născătoarei

– Rugăciuni: 40 „Doamne miluieşte” + „Cel ce în toată vremea...”

(*dacă urmează numai Vecernia*)	(*dacă urmează Vecernia unită cu Liturghia*)
– Rugăciunea Sfântului Efrem (15 metanii)	– Rugăciunea Sfântului Efrem + „Sfinte Dumnezeule...”
– toacă	– „Preasfântă Treime, Stăpânie de-o-fiinţă...”
– „Veniţi să cădem...” pentru *Ps* 103	– Concedierea obişnuită a Ceasurilor
(Apolisul mutat la sfârşitul Vecerniei)	(Apolisul mutat la Sfârşitul Liturghiei)

În Postul Mare, Tipica e nemijlocit legată de Ceasul al IX-lea fără rugăciunile începătoare şi omiţându-se prima parte psalmică (*Psalmii 102*, *145* şi troparul „Unule-Născut...”) care reprezintă tocmai primele două antifoane ale Liturghiei. Potrivit vechii structuri, pe care o găsim în cel mai vechi *Horologion* cunoscut[68], oficiul începe cu Fericirile. Pe lângă arhaismul său, începutul acestui oficiu permite asigurarea unei continuităţi tematice cu Ceasul al IX-lea. Căci Fericirilor li se adaugă drept refren mărturisirea tâlharului: „Pomeneşte-mă, Doamne, când vei veni întru Împărăţia Ta” (*Lc* 23, 42). Această asociere a tâlharului cu Fericirile evanghelice e veche şi constantă în cultul bizantin. O regăsim la Utrenia Vinerii Mari între evanghelia a 6-a şi a 7-a[69], în Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul[70] şi, dezvoltată de troparele ciclului Octoihului intercalate între versetele Fericirilor, la Liturghia de duminică[71].

Cântarea Fericirilor încheie ciclul liturgic zilnic al celebrării duhovniceşti a Patimii propunând mijloacele realizării sale efective de către fiecare: „Fericiţi veţi fi când vă vor ocărî pe voi şi vă vor prigoni şi vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră minţind din pricina Mea...” (*Mt* 5, 11–12). Spiritualitatea pe care o propun Fericirile: sărăcia cu duhul, blândeţea, milostenia, curăţia inimii, persecuţia şi nedreptatea îndurate de bunăvoie, reprezintă „calea împărătească” pe care trebuie să o apuce creştinul pentru a imita Patima de bunăvoie a lui Hristos[72]. Mistagogia pe care o propune ciclul Ceasurilor devine efectiv realizabilă urmând, pe de-o parte, calea Fericirilor şi recunoscându-ne, pe de altă parte, în tâlharul de pe cruce, mărturisindu-ne la sfârşitul zilei fărădelegile pentru a ne pune încrederea numai în milostivirea lui Hristos. Pe lângă aceasta, legarea sfârşitului zilei liturgice de tâlharul cel bun completează dimensiunea hristologică a acesteia printr-o deschidere eshatologică: ceasul morţii lui Hristos vesteşte pe cel al celei de-a Doua Sale Veniri, în care va descoperi tuturor Dumnezeirea Tri-Ipostatică spre bucuria celor ce au urmat calea Fericirilor şi exemplul tâlharului, şi spre osânda celor care s-au abătut de la acestea şi au rămas în cercul timpului neliturgic, în care domneşte moartea. Această dimensiune eshatologică şi treimică apare la

sfârşitul cântării Fericirilor, când cele două coruri se recunosc în centrul bisericii (simbol al recapitulării ultime) pentru a cânta cu glas mai puternic: „Pomeneşte-ne pe noi, Doamne, când vei veni întru Împărăţia Ta, Pomeneşte-ne pe noi, Doamne, când vei veni întru Împărăţia Ta, Pomeneşte-ne pe noi, Doamne, când vei veni întru Împărăţia Ta”[73], făcând câte o metanie mare la fiecare din aceste refrene.

Această rugăciune stăruitoare e numaidecât urmată de trei tropare treimice asemănătoare prin forma şi inspiraţia lor celor de la Miezonoptică şi de la „Aliluia” Utreniei. Seara care se apropie îi face astfel pe credincioşi să regăsească atmosfera rugăciunii nocturne, în timpul căreia se vor uni cu îngerii pentru a cânta Sfânta Treime. Această unire va fi de altfel cu atât mai reală cu cât de la Ceasul I şi până la Fericiri se va fi urmat calea imitării lui Hristos propusă pe parcursul Ceasurilor. Dimensiunea hristologică a oficiului ciclului zilnic se deschide, aşadar, spre cea eshatologică, a ciclului nocturn. Ansamblul format de Fericiri şi de troparele treimice marchează tocmai punctul de articulare între cele două părţi ale zilei, potrivit rolului de pivot jucat de oficiul Ceasului al IX-lea din ciclul cotidian.

După această primă parte, oficiul Tipica cuprinde un ansamblu de piese legate mai mult de aspectul de „icoană” al Liturghiei decât de teologia timpului liturgic. Se recită Crezul, iar apoi o rugăciune de iertare de toate păcatele ce se regăseşte în finalul anaforalei Liturghiei Sfântului Iacob[74] şi, uşor transformată, în momentul Cuminecării preotului în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom[75]. Această rugăciune reprezintă nucleul celebrării oficiului Tipica şi a dimensiunii sale „cvasi-sacramentale” rămasă şi după dispariţia Cuminecării. Ea încheie mărturisirea tâlharului prelungită de mărturisirea credinţei în Crez, aducând garanţia răspunsului lui Dumnezeu la cererile oamenilor. Fără această garanţie a iertării dată de rugăciune, n-am putea adresa cu „îndrăzneală” (*parrhesia*) lui Dumnezeu rugăciunea „Tatăl nostru”[76] care urmează rugăciunii de iertare şi încheie această parte.

Ultima parte a oficiului reia structura obişnuită a Ceasurilor. Să observăm însă că de fapt condacele citite acum sunt singurele din cursul Ceasurilor având legătură cu comemorările ciclului săptămânal, iar nu cu comemorarea Ceasului însăşi: poate tocmai pentru că Tipica n-are o oră de celebrare definită în mod absolut şi — în această parte cel puţin, ca în Liturghie — se raportează la zi, iar nu la oră[77].

Concedierea oficiului Tipica are două versiuni după cum este urmat de Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite sau nu. Motivul acestei deosebiri provine din amestecul în acest apolis al unor elemente proprii concedierii restului oficiilor: rugăciunea Sfântului Efrem, „Treime Preasfântă...” şi vechea concediere a Liturghiei: „Fie numele Domnului binecuvântat...” şi *Psalmul 33*[78]. Acest final a rămas aici ca mărturie a vechiului oficiu al

Cuminecării şi-şi regăseşte firesc locul după Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, Tipica terminându-se atunci printr-o concediere obişnuită. Când după Tipica urmează numai Vecernia, ansamblul finalului se deplasează spre apolisul Vecerniei, marcând astfel solidaritatea oficiilor înlănţuite şi dând concluziei Vecerniilor Postului Mare un caracter mai solemn, comparabil concedierii din zilele în care se celebrează o priveghere de toată noaptea şi unde Vecerniile se încheie deopotrivă prin „Fie numele Domnului binecuvântat..." şi *Psalmul 33*[79]. *Psalmul 33* e o rugăciune de mulţumire ce trebuie rostită în general după Cuminecare, dar care e legată şi de ruperea postului fiind numaidecât urmată de *Psalmul 144* cântat în timpul deplasării în procesiune spre trapeză[80]. E potrivit astfel ca el să fie lăsat deoparte după Tipica zilelor obişnuite de peste an şi să fie deplasat după Vecernie în Postul Mare chiar înaintea orei mesei.

Mijloceasurile

Rubricile *typikon*-ului inserate în Triod nu dau nici un fel de precizare cu privire la chestiunea acestor scurte oficii plasate în *Horologion* între Ceasuri[81]. În cărţile liturgice ele apar spre secolul XII, provenind probabil din oficiul pentru 24 de ore al monahilor „neadormiţi" (*akoimetoi*)[82]. Selecţia aproape cursivă a psalmilor recitaţi aici ne face într-adevăr să presupunem că Mijloceasurile depind de o rânduială a lecturii cotidiene a Psaltirii. Celor trei psalmi li se adaugă „Sfinte Dumnezeule" şi rugăciunile lui, un grup de tropare[83], „Doamne miluieşte" de 40 de ori, „Ceea ce eşti mai cinstită decât heruvimii...", „Pentru rugăciunile sfinţilor Părinţilor noştri...", rugăciunea Sfântului Efrem cu doar trei metanii şi frumoase rugăciuni atribuite Sfântului Vasile cel Mare care dezvoltă tema Ceasului principal. În zilele noastre, Mijloceasurile nu se mai rostesc decât în timpul „posturilor mici", mai cu seamă în cel al Naşterii[84], şi în privat. În tradiţia studită numai *Typikon*-ul de la Evergetis indică recitarea lor în chilie în timpul „posturilor mici" şi în comun, în pronaos, în timpul Postului Mare[85]. O variantă a *Typikon*-ului Sfântului Sava precizează că ele trebuie rostite în chilie în timpul Postului Mare ca o punctare a lecturii cursive şi private a Psaltirii, ritmând astfel rugăciunea necontenită a monahului[86]. *Typikon*-ul tipărit al Sfântului Sava le indică în capitolul general privitor la oficiile cu „Aliluia"[87], îngăduindu-ne astfel să presupunem că în epoca redactării lor ele trebuie să fi fost celebrate şi în timpul Postului Mare.

După cele 12 metanii mici ale Ceasului al III-lea şi rugăciunea Sfântului Mardarie se adaugă Mijloceasul III, ale cărui tropare sunt cântate. Acesta se leagă de Ceasul al VI-lea urmat de Mijloceasul său şi, fără tranziţie, de Ceasul al IX-lea, de Mijloceasul IX şi de Tipică sau Obedniţă. Între-

ruperea între Ceasul al VI-lea şi al IX-lea recomandată în capitolul *Typikon*-ului privitor la Săptămâna I din Postul Mare trebuie, aşadar, să aibă loc între Tipică şi Vecernie. Această divergenţă ce poate fi constatată între cele două capitole ale unuia şi aceluiaşi *Typikon* nu e deloc excepţională. Ea nu implică cu necesitate o contradicţie, ci presupune, din contră, o practică destul de suplă, adaptată de fiecare mănăstire nevoilor sale proprii. *Typikon*-ul nu e niciodată considerat o colecţie de practici obligatorii şi rigide, ci mai degrabă un ghid de la care ne putem abate ori de câte ori este necesar. Oricare ar fi motivele acestei imprecizii în practica Mijloceasurilor în timpul Postului Mare, ele îşi păstrează, practicate sau nu, valoarea de rememorare a faptului că oficiile Ceasurilor nu sunt în fond decât o adaptare şi o punctare a rugăciunii necontenite. Aşa cum sugerează Ioannis Fundulis, probabil că Mijloceasurile au fost treptat abandonate în practica ortodoxă, pe măsură ce rugăciunea neîncetată a monahilor s-a fixat mai mult pe „rugăciunea lui Iisus”[88]. Nu mai era atunci necesară prevederea unui oficiu continuu de tip „achimit”, fiindcă între oficii fiecare îi continua singur, în chilia sa, funcţia sa liturgică şi doxologică sub forma rugăciunii scurte, de un singur cuvânt (*monologistos*).

*

Ciclul Ceasurilor zilei îşi păstrează în timpul Postului Mare funcţia sa obişnuită de sfinţire şi transfigurare a timpului cosmic însufleţindu-l prin rugăciunea necontenită, dar îi adaugă o dimensiune mistagogică mai limpede decât în zilele de sărbătoare. Fiecare Ceas devine cadrul celebrării unui episod al Patimii şi îngăduie credinciosului să pătrundă în toate zilele tot mai adânc în „viaţa în Hristos”. Anticipând ceea ce se va celebra într-un mod mai intens în timpul Săptămânii Patimilor, el punctează parcursul său duhovnicesc cu repetarea mereu reluată, fiind inepuizabilă, a experienţei iniţiatice a Botezului său.

II.B.5.4 Vecernia şi Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite

Originea şi semnificaţia slujbei de seară

Oficiul Vecerniei e cel de-al doilea „oficiu mare” al ciclului liturgic zilnic. În Postul Mare el încheie partea diurnă a zilei liturgice deschisă de Utrenie şi aminteşte „jertfa de seară” a Vechiului Legământ. Ca şi în cultul iudaic, nucleul celebrării slujbei de seară e constituit de *Psalmul 140* ceea ce ar sugera depăşirea riturilor Legii Vechi prin realizarea lor duhovnicească în cultul creştin. De acum înainte însă nu mai e nevoie de o

victimă pentru sacrificiu, ci fiecare trebuie să se aducă ca ofrandă neconteniță pe sine însuşi: „Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta, ridicarea mâinilor mele jertfă de seară"[1].

Importanța celebrării Vecerniei apare încă în cele mai vechi documente liturgice creştine pe care le avem. În *Tradiția apostolică* şi derivatele ei, ea este o slujbă de mulțumire pentru ziua scursă, celebrată în prezența episcopului cu prilejul aprinderii sfeşnicului adus de diacon cu ocazia mesei de seară[2]. După rugăciuni identice cu cele ale începutului anaforalei şi, în *Constituțiile Apostolice*, rugăciunile pentru catehumeni şi penitenți urmate de concedierea lor[3], episcopul rostea rugăciunea de mulțumire şi binecuvântare a luminii de seară care e la baza teologiei timpului şi pe care dezvoltările ulterioare ale oficiului au pus-o încă şi mai mult în valoare.

> „Îți mulțumim, Doamne, prin Fiul Tău, Iisus Hristos, Domnul nostru, prin Care ne-ai *luminat* descoperindu-ne *Lumina nestricăcioasă*. Pentru că am trecut vremea zilei şi am ajuns la începutul nopții, săturându-ne de *lumina zilei* pe care ai zidit-o spre folosul nostru, iar acum că, prin harul Tău, nu ducem lipsă de *lumina de seară*, Te lăudăm şi Te preamărim prin Fiul Tău, Iisus Hristos..."[4].

La Ierusalim, în secolul IV, aprinderea sfeşnicelor era şi prilejul celebrării oficiului Vecerniei (numit de aceea *lychnikon*), care stă la baza dezvoltării acestui oficiu în principalele familii liturgice existente[5]. Aprinderea sfeşnicului la ceasul serii dobândea aici o semnificație hristologică determinantă, căci „lumina nu e adusă din afară, ci vine dinăuntrul grotei [Sfântului Mormânt] unde, în spatele grilajului, ziua şi noaptea străluceşte neîncetat o candelă"[6]. Lumina de seară devine, prin urmare, simbolul nemijlocit al lui Hristos-Lumina şi al triumfului creştinismului nu numai asupra „jertfelor trupeşti" ale Legii celei Vechi, dar şi asupra determinismului timpului cosmic marcat de alternanța zi — noapte[7]. Potrivit *typikon*-ului, Vecernia trebuie începută înainte de apusul soarelui[8], din acelaşi motiv care a călăuzit celebrarea slujbei de dimineață înaintea aurorei: restaurat în funcția sa de mijlocitor cosmic, omul şi-a regăsit stăpânirea asupra lumii sensibile şi, aşa cum face „să se ivească aurora", face şi „să apună soarele", exprimând astfel în mod liturgic faptul că legile înlănțuirii fenomenelor sensibile depind în definitiv de libertatea suverană a lui Dumnezeu al cărui „chip" este. Momentul critic al *trecerii* de la partea diurnă la partea nocturnă a ciclului liturgic zilnic e, aşadar, asumat de Liturghie pentru a fi transfigurat şi a deveni astfel o aducere-aminte şi o „icoană" a biruinței lui Hristos asupra morții. Aprinderea sfeşnicului e în fond o reproducere zilnică a miracolului „luminii" ce se iveşte în fiecare an în noaptea de Paşte la Ierusalim din Sfântul Mormânt pentru a aprinde cu lumina sa miile de lumânări ale credincioşilor[9]. Începând de atunci, oficiul sfârşitului zilei are o întreagă dimensiune pascală, atât în timpul

obişnuit, cât şi în Postul Mare: de la binecuvântarea luminii sensibile s-a trecut la celebrarea solemnă şi cotidiană a luminii Învierii, aşa cum arată imnul atribuit martirului Atenoghen, pe care Sfântul Vasile cel Mare îl dădea drept exemplu al perenităţii Tradiţiei orale în Biserică[10].

„Lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc, Celui fără de moarte, a Sfântului şi Fericitului, Iisuse Hristoase! Venind la apusul soarelui, văzând lumina cea spre seară, lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt Dumnezeu..."[11].

Afirmând identitatea între lumina Învierii şi lumina „Soarelui în Trei străluciri", imnul „Lumină lină"[12] (mai exact „lumină veselă" — *Phos hilaron*) îi orientează pe credincioşi spre rugăciunea lor nocturnă şi doxologia treimică pe care o vor adresa atunci lui Dumnezeu imitându-i pe îngeri[13]. Tema luminii asigură, aşadar, continuitatea tuturor oficiilor ciclului liturgic zilnic, adaptându-se caracterului deosebit al fiecăruia dintre ele.

Pe lângă acest aspect, slujba serii reprezintă deopotrivă un rezumat al ciclului complet al mântuirii. *Psalmul 103*, recitat de cel mai mare, dar odinioară cântat de întreaga comunitate[14], ţine locul Hexapsalmului de la Utrenie. Dar prin conţinutul său, el evidenţiază o continuitate cu *Psalmii 148–150* ai doxologiei cosmice ce încheie slujba dimineţii: aceşti din urmă psalmi erau un apel adresat tuturor fâpturilor la laudă într-o mişcare expansivă de bucurie; cel dintâi, la sfârşitul zilei, e o mulţumire pentru binefacerile lui Dumnezeu şi armonia creaţiei Sale[15]. Împreună cu grupul psalmilor următori: *Psalmii 140, 141, 129* şi *116*, această meditaţie asupra zilei ce se încheie cu prilejul „jertfei duhovniceşti" a serii dobândeşte o coloratură mai interiorizată şi mai penitenţială[16]. Păcatele acumulate şi ispitele înfruntate în timpul zilei îl îndeamnă pe credincios să-şi mărturisească mâhnirea şi incapacitatea radicală de a face binele prin el însuşi: „Doamne, strigat-am către Tine, auzi-mă..." (*Ps* 140, 1); „Cu glasul meu către Domnul am strigat, cu glasul meu către Domnul m-am rugat. Vărsavoi înaintea Lui rugăciunea mea, necazul meu înaintea Lui voi spune..." (*Ps* 141, 2–3); „Din adâncuri strig către Tine, Doamne, auzi glasul meu..." (*Ps* 129, 1)[17]. În timpul Postului Mare această mărturisire dobândeşte un caracter încă şi mai „catanictic" prin inserarea stihirilor Triodului ce amintesc de gravitatea păcatului sugerând însă şi mijloacele eliberării de acesta prin asceză şi practica milosteniei. Cântând psalmii Vecerniei, parcurgem, aşadar, în sens invers calea care, la Utrenie, îl făcea pe credincios să treacă de la meditaţia asupra păcatului său la bucuria laudelor. Dar odată cu Intrarea Mică şi ivirea luminii ce însoţeşte imnul „Lumină lină", apare asigurarea mântuirii prin Hristos. În Postul Mare, lecturile din Vechiul Testament, care sunt o supravieţuire a vechii cateheze prebaptismale, urmează Intrării sau Vohodului Mic[18]. Împreună cu imnologia ele furnizează învăţătura necesară ridicării celor care recunosc prin

cântarea *Psalmilor 140* şi *116* că şi-au întinat Botezul prin păcatele lor. Rugăciunile litanice sau ectenia ce urmează şi rugăciunea de plecare a capului, pe care o rosteşte preotul în taină şi care e de fapt o rugăciune de dezlegare, sugerează iertarea lui Dumnezeu, astfel că oficiul poate fi încheiat prin cântarea dreptului Simeon (*Lc* 2, 29–32), care leagă cele două teme: Hristos-Lumina şi mântuirea realizată prin prezenţa Sa[19]. Rugăciunea dreptului Simeon reprezintă sfârşitul Vechiului Testament[20], de aceea ea este situată la sfârşitul slujbei de seară adăugându-i o dimensiune eshatologică, asupra căreia insista deja Sfântul Ioan Cassian[21].

Comparaţia între diferitele titluri de slujbe de seară, în Răsărit şi în Occident, i-a permis Gabrielei Winkler să concluzioneze că acestea comportă două elemente esenţiale: lumina de seară, hristologică şi teofanică, şi tema căinţei pentru păcatele comise în timpul zilei[22]. În oficiul bizantin, aceste două teme se întrepătrund desăvârşit, manifestând dialectica eshatologică a „prezenţei divine" şi a pregătirii pentru venirea Sa viitoare pe care le regăsim pe toate planurile timpului liturgic.

Această interpretare generală a oficiului Vecerniei rămâne, desigur, valabilă şi pentru zilele obişnuite ale Triodului; dar, atunci când se celebrează Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, modificările importante la care e supusă Vecernia dau acesteia o funcţie mai adaptată spiritualităţii Postului Mare. Cum rânduiala Vecerniei unite cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite e cea care ar trebui urmată în toate zilele, o vom studia în principal comparând-o, atunci când va fi necesar, cu structura Vecerniei obişnuite din Postul Mare.

Postul Mare, perioadă aliturgică, şi Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite

Aşa cum s-a subliniat deja, caracteristica proprie Postului Mare e că în timpul său Liturghia euharistică nu se poate săvârşi decât în zilele de sâmbătă când se celebrează Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom şi de duminică, când se celebrează Liturghia Sfântului Vasile cel Mare:

> „Nu se cuvine să aducem ofrandă pâine în timpul celor 40 de zile, decât numai în zilele de sâmbătă şi duminică", afirma Sinodul de la Laodiceea[23].

Fiecare Liturghie euharistică e un praznic, o reproducere a Paştelui celebrat sub unul din aspectele sale: un praznic al lui Hristos, al Maicii lui Dumnezeu sau al unuia dintre sfinţi. Or Postul Mare fiind o perioadă de întristare şi de străpungere a inimii, nu se cuvine ca în timpul lui să se celebreze nici praznicele sfinţilor, ca de obicei, nici, prin urmare, Liturghia euharistică, aşa cum precizează acelaşi sinod:

„Nu trebuie celebrate zilele de naştere [*genethlia*] ale martirilor în timpul celor 40 de zile, ci pomenirile mucenicilor să se facă în zilele de sâmbătă şi duminică”[24].

Zilele de post trebuie, aşadar, să fie *aliturgice:* fiindcă postul şi Cuminecătura se exclud reciproc. Pe de altă parte, această absenţă a Liturghiei euharistice trebuie concepută şi ca o măsură pedagogică de pregătire în vederea Liturghiei pascale, şi ca o extindere a „postului euharistic” în „postul ascetic” al Postului Mare. Această lungă traiectorie de redresare duhovnicească pe care trebuie să o urmeze credincioşii pentru a ajunge la „Praznicul praznicelor şi Sărbătoarea sărbătorilor” e punctată însă de popasurile săptămânale ale zilelor de sâmbătă şi duminică, care acordă „luptătorilor” o mângâiere în acelaşi timp trupească şi duhovnicească prin participarea la Euharistie şi ruperea postului.

Înainte chiar de fixarea ciclului Postului Mare, primii creştini aveau obiceiul de a lua cu ei de la Liturghie Daruri consacrate pentru a se cumineca acasă în zilele în care aceasta nu se săvârşea[25]. Acest obicei s-a răspândit încă şi mai mult în mediile monahale: dat fiind că pustnicii erau adesea departe de o biserică, ei purtau cu sine în retragerea lor particele de Euharistie care constituiau pentru unii dintre ei singura hrană, realizând în acest fel idealul eshatologic al monahului, de a deveni „om euharistic”[26]. Aşa cum s-a văzut mai sus, acesta a fost temeiul oficiului liturgic actual al aşa-numitei Tipica sau Obedniţe. Aceasta din urmă, practicată mai cu seamă în mediile monahale palestiniene, şi-a pierdut treptat la Constantinopol caracterul euharistic în folosul Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite[27]. În vreme ce Tipica era legată de Ceasul al IX-lea, Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite era legată de Vecernie, pentru a păstra regula de a nu rupe postul decât la apusul soarelui. Potrivit istoricului bisericesc Socrate, la Alexandria se oficializase încă din secolul V obiceiul de a solemniza oficiul Cuminecării private printr-o reuniune comunitară nu numai în timpul Postului Mare, ci în toate zilele de miercuri şi vineri de peste an[28]. Totuşi, prima mărturie pe care o avem cu privire la celebrarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite împreună cu Vecernia datează doar din anul 617 la Constantinopol. După autorul aşa-numitei *Cronici pascale*, după cântarea „Să se îndrepteze”, se proceda la Intrarea cu Sfintele Daruri aduse din „skevophylakion” în sanctuar cântându-se „Acum puterile cereşti...”, deci aproximativ ca în zilele noastre[29]. Autorul adăuga la sfârşit că „Intrarea Darurilor mai înainte sfinţite” nu se cânta numai în timpul Postului Mare, ci de fiecare dată când, din pricina postului sau din alte motive, se proceda la un oficiu de Cuminecare fără Liturghie. În anul 692 Sinodul Trullan a consacrat această practică constantinopolitană făcând-o obligatorie pentru întreaga lume ortodoxă, dar limitând-o doar la Postul Mare:

„Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite să se săvârşească în toate zilele sfintelor Păresimi, afară de zilele de sâmbătă, duminică şi de ziua sfintei Bunei Vestiri”[30].

La Marea Biserica din Constantinopol, *Typikon*-ul din secolul X lasă liberă încă pentru zilele de miercuri şi vineri de peste an alegerea celebrării Liturghiei euharistice normale sau a Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite[31]. Foarte curând însă ea nu s-a mai celebrat decât cu ocazia Postului Mare, căci potrivit Sfântului Simeon al Tesalonicului, acesta din urmă e postul cel mai important şi icoana „Postului Domnului”[32]. Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite a fost astfel atât de intim legată de Triod, încât a devenit trăsătura lui cea mai caracteristică: unele manuscrise o şi numesc „dumnezeiasca Liturghie a sfintelor Păresimi”[33]. În acest mod, celebrarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite a fost ridicată la rangul Liturghiilor euharistice ale Sfinţilor Ioan Hrisostom şi Vasile cel Mare, compunerea ei fiind atribuită Părinţilor Bisericii, ca, de exemplu, Sfântului Epifanie al Ciprului, Sfântului Gherman al Constantinopolului[34], Sfântului Grigorie din Nazianz[35], sau, cel mai adesea, Sfântului Grigorie cel Mare, papa Romei, numit şi „Dialogul”[36], datorită faptului că traducerea în limba greacă, de către papa Zaharia (cca 752), a *Dialogurilor* sale i-a asigurat un mare prestigiu în lumea monahală bizantină[37].

Celebrarea Liturghiei seara nu era o noutate: se ştie că la origine ofranda euharistică avea loc în general seara[38] şi că, în conformitate cu această veche tradiţie, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare unită cu Vecernia se celebrează întotdeauna cu ocazia marilor praznice, respectiv în ajunul Naşterii şi al Arătării Domnului, în Joia Mare şi în Sâmbăta Mare[39]. Cu aceste ocazii, prima parte a Liturghiei e înlocuită de prima jumătate a Vecerniei, până la Intrarea Mare făcută cu Evanghelia, potrivit modelului Intrării Mici a Liturghiei. Urmează apoi lecturile din Vechiul Testament de la Vecernie, care iau locul vechilor lecturi profetice de la Liturghia catehumenilor, după care urmează lecturile din Noului Testament şi continuarea obişnuită a Liturghiei euharistice.

Rezervată slujbei de seară, Cuminecarea cu Darurile mai înainte sfinţite s-a dezvoltat, aşadar, într-o celebrare mai solemnă, după modelul celebrării vesperale a Liturghiei Sfântului Vasile. Dintr-un simplu oficiu de intrare, aşa cum sugerează *Cronica pascală*, s-a ajuns la o adevărată „Liturghie”, din care s-a suprimat numai anaforaua şi părţile legate de aceasta. E posibil ca această solemnizare să se fi realizat în principal cu ocazia adaptării Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite de către mănăstirile studite ale capitalei[40]. Descrierea comentată pe care ne-o dă un scurt text din secolul IX atribuit Sfântului Teodor Studitul atestă o stare mai elaborată a „Liturghiei Păresimilor”[41]. Acest document stă la baza indicaţiilor tipiconale actuale: el descrie pregătirea pe care trebuie să o facă preotul

înainte de începutul Vecerniei, semnalează în ce momente precise ale Vecerniei trebuie procedat la actele specifice ale Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite, şi atestă astfel o inserţie bine stabilită a oficiului Cuminecării în oficiul vesperal. Dar el precizează mai cu seamă caracterul general ce trebuie acordat celebrării lui:

„Ascultă-mă bine, copilul meu, şi îţi voi spune cum se cuvine să săvârşeşti celebrarea Darurilor mai înainte sfinţite. Dacă la celelalte jertfe, jertfa [*hierourgia*] e săvârşită în chip neacoperit şi neîndoielnic, aici ea se face în chip umbrit şi cu plâns [*syneskiasmenos kai pentheros*]. Căci în toate această celebrare este mai tainică [*mystikotera*]”[42].

Plânsul (*penthos*) e nota dominantă ce dă Cuminecării de seară stilul (*tropos*) său cvadragezimal. Euharistia e socotită aici mai puţin un praznic, cât alimentul duhovnicesc necesar creştinului pregătindu-l să suporte rigoarea postului, pentru ca „să nu fie cu totul lipsit de har” în această perioadă de aşteptare[43]. Din acest motiv, în tot timpul Postului Mare (cu excepţia sâmbetelor şi duminicilor) veşmintele săvârşitorilor ca şi celelalte acoperăminte liturgice trebuie să fie negre sau de culoare întunecată[44], iar săvârşirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite se desfăşoară într-o semiobscuritate însoţită de cântări grave şi lente.

La Constantinopol, atât la Marea Biserică, cât şi la mănăstirea Evergetis, Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite se celebra în toate zilele Postului Mare de luni până vineri, în zilele de miercuri şi vineri ale Săptămânii Lăsatului de brânză, şi în primele trei zile ale Săptămânii Mari şi în Vinerea Mare[45].

Celebrarea din Vinerea Mare, atestată de Sfântul Simeon al Tesalonicului ca o veche tradiţie, a dispărut din uz în secolul XII. Regretând acest lucru, el atribuie abandonarea ei în principal influenţei *Typikon*-ului monahal al Sfântului Sava care prescrie pentru această zi post total[46]. Tradiţia palestiniană nu prevedea nici ea celebrarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite în zilele de miercuri şi vineri din Săptămâna Lăsatului de brânză[47]. De aceea, *Typikon*-ul Sfântului Sava nu prescrie această Liturghie decât pentru zilele de miercuri şi vineri din primele şase săptămâni ale Postului Mare şi în primele trei zile ale Săptămânii Patimilor[48]. La acestea s-au adăugat zilele de praznic al sfinţilor celor mai importanţi care cad în timpul Postului Mare, cum e praznicul Sfântului Ioan Botezătorul (24 februarie) şi cel al Sfinţilor patruzeci de mucenici din Sevasta (9 martie), când Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite e celebrată cu lecturi din Noul Testament ca un fel de compromis între caracterul festiv al acestor zile şi postul care nu poate fi întrerupt cu totul[49]. Ea mai este celebrată şi în Joia Canonului Mare, în acelaşi timp ca „mângâiere” pentru osteneala acestei slujbe, cât şi pentru a marca importanţa ei în cursa Postului Mare[50]. Unele manuscrise ale *Typikon*-ului Sfântului Sava fac

însă facultativă celebrarea în zilele de miercuri şi vineri pentru a lăsa celor ce doresc posibilitatea de a nu rupe postul toată săptămâna[51]. Această particularitate ascetică nu s-a menţinut în *Typikon*-ul tipărit decât pentru Săptămâna I, în care se lasă celor ce doreau posibilitatea de a nu asista miercurea la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, sau chiar de a nu o celebra cu totul în mănăstire, pentru a putea extinde durata postului complet până la celebrarea ei vinerea seara[52].

Limitarea zilelor de celebrare a Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite numai la zilele de miercuri şi vineri ale Postului Mare vine de altfel mai puţin din caracterul intens al postului din timpul acestor două zile, cât din vechea tradiţie, transmisă de Sfântul Vasile, de a ne cumineca de patru ori pe săptămână: sâmbăta, duminica, miercurea şi vinerea[53]. O anume raritate permite sporirea solemnităţii acestei slujbe care vine să puncteze fiecare săptămână a postului cu două „puncte tari" distingând miercurile şi vinerile de celelalte zile. Să vedem acum structura şi semnificaţia ei în ambianţa duhovnicească a postului.

Vecernie fără Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite	**Vecernie unită cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite**
Binecuvântare	
„Binecuvântat este Dumnezeul nostru..."	„Binecuvântată este Împărăţia..."
Psalm fix	
„Veniţi să cădem..." + *Ps* 103	„Veniţi să cădem..." + *Ps* 103
Preotul: rugăciunile serii	Preotul: rugăciunile serii
Ectenia mare	Ectenia mare
Psalmodia variabilă	
Catisma 18	Catisma 18 — 3 × 3 metanii
+ ectenie mică la fiecare antifon	+ ectenie mică la fiecare antifon
„Doamne, strigat-am..."	
6 stihiri: 3 Triod + 3 Minei	10 stihiri: 2 × idiomela din Triod 1 a mucenicilor 3 din Triod 4 din Mineie
„Slavă... Şi acum...": a Născătoarei, din Minei	„Slavă... Şi acum...": a Născătoarei din Minei
„Lumină lină"	„Lumină lină" + Intrare cu Evanghelia
Lecturi	
Prochimen 1 din Triod	Prochimen 1 din Triod
Facerea (*Ieşirea*)	*Facerea* (*Ieşirea*)
Prochimen 2 din Triod	Prochimen 2 din Triod + „Lumina lui Hristos..."
Proverbele (*Iov*)	*Proverbele* (*Iov*)
„Învredniceşte-ne, Doamne..." 3 metanii	„Să se îndrepteze" — 3 metanii mari şi tămâiere
Ectenia cererilor	
Plecarea capetelor	
Stihoavna: – 2 × idiomela din Triod – 1 a mucenicilor – „Slavă... Şi acum...": a Născătoarei, din Triod	Ectenia stăruitoare — 3 metanii Rugăciuni pentru catehumeni şi concedierea lor

„Acum sobozeşte…"	
Concedierea Postului Mare	
„Sfinte Dumnezeule…" 3 metanii	– din *Mi* IV rugăciune pentru cei ce se pregătesc de luminare şi concedierea lor
Tropare:	
– „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară…" (1 metanie mare)	
– „Botezătorule al lui Hristos…"	– 2 rugăciuni pentru credincioşi
– „Slavă…": „Rugaţi-vă pentru noi, sfinţi Apostoli…"	– Intrarea Mare cu Sfintele Daruri: „Acum puterile cereşti…"
– „Şi acum…": „Sub milostivirea ta scăpăm…"	
	– Ectenie mică
40 „Doamne miluieşte" + „Ceea ce eşti mai cinstită"	– Ectenia cererilor – „Tatăl nostru"
Preotul: Binecuvântare	– Rugăciune de plecarea capetelor
„Împărate ceresc, pe binecredincioşii suverani…"	– Înălţare şi frângere
Rugăciunea Sfântului Efrem (15 metanii) + „Sfinte Dumnezeule", rugăciunile începătoare	– Cuminecare – Rugăciune de mulţumire
„Preasfântă Treime, Stăpânie de-o-fiinţă"	– Rugăciunea amvonului
3 × „Fie numele Domnului binecuvântat…" (3 metanii)	3 × „Fie Numele Domnului binecuvântat…" (3 metanii)
„Slavă…", *Ps* 33	„Slavă…", *Ps* 33, distribuirea anafurei
Ps 144, procesiune spre trapeză	(*Ps* 144) procesiune spre trapeză

Într-o epocă recentă s-a creat obiceiul de a transfera dimineaţa celebrarea Vecerniilor unite cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite ca în acest fel Cuminecarea să aibă loc aproximativ la aceeaşi oră ca de obicei. Acest uz are inconvenientul de a îndulci însuşi spiritul postului cvadragezimal răpindu-i postului euharistic „suprapunerea" (*hyperthesis*) ascetică. O astfel de deviaţie a fost deja stigmatizată de „vechii credincioşi" în Rusia, ca o încercare de a-L „minţi pe Dumnezeu"[54]. Într-adevăr, celebrarea slujbei de seară atunci când soarele de abia se ridică e un artificiu care antrenează consecinţe fatale pentru percepţia simbolismului liturgic. Cu toate acestea — în ciuda câtorva reacţii în comunităţi fervente care o celebrează seara târziu şi a rubricilor menţinute în toate *typika* —, preocuparea practică a prevalat, aşa că astăzi celebrarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite se săvârşeşte cel mai adesea dimineaţa, lăsând însă un interval de timp liber între slujba de dimineaţă şi Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite.

La sfârşitul aşa-numitei Tipica sau Obedniţe, sau după o pauză, se toacă începutul Vecerniei ca de obicei, şi preotul rosteşte binecuvântarea de început: „Binecuvântat este Dumnezeul nostru totdeauna acum şi pururea şi în vecii vecilor", atunci când Vecernia nu este urmată de Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite (ca de altfel şi la toate celelalte Ceasuri), şi

spune: „Binecuvântată e Împărăţia Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt" ca la celelalte Liturghii, atunci când urmează Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite[55]. Această binecuvântare a Liturghiei euharistice arată că Vecernia nu e atunci un oficiu distinct[56], ci prima parte a Liturghiei, luând astfel locul antifoanelor (la Constantinopol) sau al oficiului Tipicei sau Obedniţei (monastice). Totuşi, în descrierea atribuită Sfântului Teodor, se păstrează binecuvântarea obişnuită tocmai din cauza atmosferei de smerenie şi doliu (*penthos*) pe care trebuie să o aibă toate celebrările Postului Mare.

> „[Preotul] nu vesteşte «Binecuvântată e Împărăţia...» ca semn de biruinţă şi autoritate, ci spune «Binecuvântat este Dumnezeu» ca simbol al smereniei şi implorării lipsite de îndrăzneală"[57].

Această primă parte se desfăşoară fără mari modificări de la rânduiala obişnuită: *Psalmul 103*, în timpul căruia preotul citeşte în taină rugăciunile serii, ectenia mare şi psalmodia variabilă. Aceasta din urmă e identică, în toate serile recitându-se catisma 18 (psalmii „treptelor") din Psaltire. Pe lângă înalta lor valoare duhovnicească, aceşti psalmi sunt o supravieţuire a vechii structuri a oficiului, întrucât îi găsim deja în *Horologion*-ul de la Sfântul Sava din secolul IX[58]. De altfel, ei nu sunt rezervaţi doar pentru Postul Mare, fiindcă în toată perioada de iarnă se citeşte la Vecernie tot catisma 18, pentru a păstra o singură recitare săptămânală a Psaltirii, în timp ce la Utrenie se adaugă o catismă din pricina lungimii nopţii[59]. La încheierea fiecărui antifon al stihologiei psalmilor, diaconul rosteşte o ectenie mică, în timpul căreia preotul citeşte în taină rugăciunile antifoanelor Liturghiei[60]. Aceste scurte rugăciuni litanice ce s-au menţinut în zilele cu Vecernie festivă (cu priveghere)[61] au dispărut din Vecerniile pentru zilele obişnuite (cu „Aliluia"); de asemenea, ele nu se rostesc în zilele Postului Mare în care nu se săvârşeşte Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite[62].

Când se celebrează numai Vecernia, împreună cu psalmii Vecerniei se cântă numai 6 stihiri, după acelaşi model ca şi în afara Postului Mare, cele 3 tropare „imitate" ale Triodului înlocuindu-le numai aici pe cele din Octoih. Inserarea troparelor sfântului zilei corespunde inserării canonului său la Utrenie[63] şi poate fi atestată în tradiţia manuscrisă a *Typikon*-ului Sfântului Sava începând din secolele XII–XIII[64]. Tradiţia studită a rămas mai fidelă spiritului Sinodului de la Laodiceea: la Messina nu se cântau decât 4 stihiri din Triod (2 ale lui Iosif şi de două ori cea a lui Teodor)[65]; la fel şi la Evergetis dar numai în lunea Săptămânii I. Cum în această mănăstire Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite se celebra zilnic, în toate celelalte zile se cântau cele trei „prosomii" dublând prima stihire a lui Iosif, apoi, la primul verset al *Psalmului 116*, cele două

coruri se reuneau în mijlocul bisericii, ca la stihoavna Utreniei, pentru a cânta de două ori troparul idiomelă al stihoavnei de la Vecernia zilei, adăugând la „Slavă” stihira mucenicilor (*martyrikon*), iar la „Și acum” pe cea a Născătoarei (*theotokion*)[66]. În zilele când se celebrează Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, *Typikon*-ul Sfântului Sava procedează la același transfer la Vecernie a troparelor de la stihoavnă, dar cum el menține troparul sfântului, numărul stihiilor ajunge la 10, ca și duminicile[67]. Numai idiomela trece pe primul loc, fiind mai caracteristic muzicală, mai venerabilă din punct de vedere istoric și adesea mai bogată în plan tematic. Întreg materialul imnografic al Vecerniei se găsește așadar concentrat în stihirile de la „Doamne strigat-am” dând acestei slujbe de seară o structură în părți net decupate: psalmodie, imnografie, Intrare (Vohod), lecturi, Intrarea Sfintelor Daruri, Cuminecare, concediere. În timp ce Vecerniile obișnuite au, ca la Utrenie, împreună cu stihirile de la stihoavnă un fel de mic oficiu suplimentar care reia după rugăciuni tema stihirilor de la „Doamne, strigat-am” îngăduind astfel aprofundarea meditației lor.

La stihira Născătoarei care încheie neapărat seria troparelor de la „Doamne, strigat-am”, preotul, precedat de făclii și de diaconul cu cădelnița, purcede la Intrarea Mică, exact ca la Vecerniile praznicelor sau la Liturghie, dar fără Evanghelie. La Vecernie, Intrarea Mică se face cu Evanghelie numai atunci când aceasta se citește, adică la marile praznice, când Liturghia Sfântului Vasile cel Mare e unită cu Vecernia, și în Postul Mare, numai în zilele în care se va citi Evanghelia (24 februarie, 9 martie, 25 martie), precum și în primele trei zile ale Săptămânii Mari[68]. Preotul ajungând în mijlocul bisericii, diaconul tămâiază biserica și poporul din locul său, după care intră amândoi în sanctuar, timp în care cel mai mare sau ecleziarhul rostește imnul „Lumină lină” (*Phos hilaron*) care, în practica greacă, nu se cântă decât în zilele de praznic. Dar acest obicei e probabil recent, fiindcă la Evergetis, de exemplu, el era întotdeauna cântat de diacon[69].

Lecturile din Vechiul Testament, încadrate de prochimenul lor, sunt așezate în același loc ca atunci când se celebrează Vecerniile praznicelor cu trei lecturi-paremii (sau mai multe). În zilele în care ele sunt urmate de lecturi din Apostol și din Evanghelie, ansamblul constituie un vestigiu al epocii în care „Profeții” se citeau la toate Liturghiile[70] și reprezintă o cateheză scripturistică completă, trecerea de la Vechiul la Noul Testament fiind pecetluită de Cuminecarea euharistică. Când nu se citește decât din Vechiul Testament urmat doar de Cuminecare, iar nu de anaforă, cateheza scripturistică dobândește un cu totul alt sens. Ea se inserează atunci în vastul ciclu al „pregătirii” Postului Mare, în care Cuminecarea nu reprezintă decât arvuna și asigurarea împlinirii prefigurărilor în Paștele ce vine.

Starea actuală a părții vesperale a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite reprezintă o sinteză între două tradiții, constantinopolitană și palestiniană sau, mai degrabă, cum sugerează S. Janeras, rezultă dintr-o împletire a două oficii vesperale: „Vecernia Darurilor mai înainte sfințite" de origine monahală, caracterizată de recitarea psalmilor „treptelor", de *Psalmul 140* și de „Lumină lină" (absente din oficiul catedral sau *asmatikos*), și de „ritul luminii Darurilor mai înainte sfințite" care își trage originea din oficiul liturgic al Marii Biserici și e caracterizat de sistemul de lecturi scripturistice (și prochimenele lor) și de două elemente tipice care se vor infiltra în Vecernia monahală: „Lumina lui Hristos" (*phos Christou*) și „Să se îndrepteze" (*kateuthyntheto*)[71].

La al doilea verset al celui de al doilea prochimen ce urmează lecturii din cartea *Facerii*, diaconul rostește: „Porunciți!" (*keleusate*) adresându-se preotului așa cum i se adresează și în alte momente solemne ale acțiunii liturgice[72]. Iar preotul, perdeaua sanctuarului fiind trasă, se întoarce spre popor ținând în mână o lumânare și cădelnița[73] spunând: „Înțelepciune! Drepți!" și binecuvântează asistența prosternată[74], strigând cu glas mare: „Lumina lui Hristos luminează tuturor!" în timp ce paracliserul lovește toaca de metal[75]. Această exclamație, ca și altele risipite în oficiile cultului ortodox[76], nu e de tip monahal, ci ține de Liturghia de la Sfânta Sofia[77], unde poporul avea obiceiul să intervină prin scurte aclamații sau reluând în refren finalul fix al imnelor[78]. Originea sa e de altfel foarte veche pentru că o regăsim într-o inscripție de pe sfeșnice din secolul IV[79]. Mai mult decât „Lumină lină", ea sugerează fulgerarea luminii Învierii[80]. Apariția neașteptată a luminii, însoțită de aceste cuvinte ale preotului care îi afirmă semnificația hristologică și pascală, reprezintă pentru credincioșii cufundați în întunericul „pregătirii" (suntem tocmai în mijlocul catehezei vechi-testamentare) o scurtă anticipare a luminii ce va străluci la privegherea pascală și le dă asigurarea că acesta e scopul spre care tinde întregul lor efort ascetic. În unele documente această exclamație intervine doar începând din Săptămâna a IV-a, atunci când se introduc și rugăciunile pentru „cei ce se pregătesc pentru luminare"[81]. „Lumina lui Hristos" de care e vorba în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite e, așadar, și cea a luminării baptismale. Ea „strălucește tuturor", adică tuturor celor deja „luminați" prin inițiere și care se pregătesc să-și reînnoiască această experiență fundamentală a vieții duhovnicești în Săptămâna Mare. Accentuând o dată mai mult legătura acestei exclamații cu „viața în Hristos", *Typikon*-ul de la Messina o prescrie numai pentru Liturghiile Darurilor mai înainte sfințite din primele trei zile ale Săptămânii Mari, cu alte cuvinte tocmai atunci când comunitatea se pregătește să retrăiască cu intensitate maximală Patima lui Hristos[82].

Al doilea element caracteristic al influenţei oficiului catedral asupra Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite este „Să se îndrepteze" (*kateuthyntheto*). După a doua lectură biblică, diaconul atrage atenţia tuturor zicând: „Înţelepciune!" Domesticul[83] sau protopsaltul înaintează atunci în mijlocul bisericii şi intonează versetul 2 al *Psalmului 140:* „Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta, ridicarea mâinilor mele jertfă de seară!"[84], în timp ce corurile şi adunarea rămân în prosternaţie adâncă iar preotul începe să tămâieze din belşug altarul, diaconul stând în faţa lui cu o lumânare în mână[85]. Corul repetă versetul în timp ce solistul se prosternează, apoi acesta intonează versetele 1, 3, 4 alternate în acelaşi fel cu versetul 2, timp în care preotul însoţit de diacon tămâiază cele patru laturi ale altarului. Se cântă de asemenea „Slavă" şi „Şi acum", după care solistul reia prima parte a refrenului, corul răspunzându-i repetând cu glas tare a doua sa parte şi toţi fac trei metanii mari, în timp ce preotul termină tămâierea iconostasului şi a poporului de pe solee. Această piesă, cântată în fond ca un prochimen[86], era executată la Sfânta Sofia în toate zilele când se celebra Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, cu excepţia zilelor de miercuri şi vineri din Săptămâna Lăsatului de brânză şi a Vinerii Mari[87]. Adoptată de *Typikon*-ul Sfântului Sava, ea s-a extins la toate celebrările Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite, conferind de atunci încoace părţilor vesperale o dimensiune extrem de solemnă. În timp ce de obicei „jertfa tămâiei", deşi prezentă, trece în Vecernia bizantină în plan secund, în Postul Mare ea îşi primeşte întreaga amploare graţie lui „Să se îndrepteze". Legarea de acesta a metaniilor îngăduie punerea în relief a „jertfei duhovniceşti" reprezentate de tămâie. Prosternarea credincioşilor, căinţa şi străpungerea lor sunt în definitiv o transpunere penitenţială a „înălţării mâinilor" de care vorbeşte psalmul. Înălţarea mâinilor şi prosternarea erau odinioară cele două poziţii fundamentale ale rugăciunii creştine[88], dar uzul liturgic a abandonat-o puţin câte puţin pe cea dintâi în favoarea metaniei, care exprimă mai bine „inima înfrântă şi smerită" (*Ps* 50, 17), necesare realizării jertfei duhovniceşti.

Insistând mai mult decât de obicei pe semnificaţia spirituală a tămâiei şi proclamând dimensiunea mistagogică a temei luminii, acest „rit al luminii", de origine catedrală, vine să completeze în chip extrem de fericit Vecernia monahală. Deşi oficiul vesperal propriu-zis se încheie după cea de-a doua lectură din Vechiul Testament, pentru a face loc Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite, el pare în definitiv mai bogat decât de obicei, căci îi predispune pe credincioşi la o atenţie mai susţinută faţă de taina care urmează.

După „Să se îndrepteze”, adunarea face cele trei metanii mari obişnuite la sfârşitul slujbelor din Postul Mare, subliniind astfel distincţia între partea vesperală şi Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite propriu-zisă[89], după care diaconul începe ectenia mare[90].

Înainte de a continua, trebuie să revenim puţin înapoi pentru a înţelege particularităţile anumitor acte ale săvârşitorilor. Pentru că Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite nu este decât un oficiu de Cuminecare solemnizată, toate rugăciunile, aluziile, sau chiar gesturile care pot aminti caracterul sacrificial al Liturghiei euharistice normale au trebuit să fie suprimate: „Nici una din rugăciunile de sfinţire rostite în taină nu sunt rostite asupra Darurilor mai înainte sfinţite, ci preotul recită doar rugăciunea pentru Cuminecare cu vrednicie”[91]. Necesitatea de a folosi pentru această Liturghie părticele sfinţite duminica anterioară a creat o dificultate practică cu unele consecinţe teologice importante, întrucât prin păstrarea lor timp de mai multe zile în „chivot” se risca degradarea părticelelor muiate în „potir” în duminica precedentă şi se socotea că simplul contact al vinului cu Sfintele Daruri mai înainte sfinţite e de ajuns pentru a-l transforma în Sângele lui Hristos:

> „La Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite ceea ce este în Potir nu se sfinţeşte prin invocarea Duhul Sfânt, nici prin pecetea Sa, ci prin amestecul şi iubirea cu Pâinea făcătoare de viaţă, care e cu adevărat Trupul lui Hristos unit cu Sângele Său”[92].

Această particularitate, ce nu se potrivea cu teologia potrivit căreia numai cuvintele de instituire au un efect sfinţitor, a constituit unul din punctele controversei cu latinii îndeosebi în epoca Conciliului unionist de la Florenţa[93]. În cele din urmă însă s-a găsit o soluţie intermediară practicată până în zilele noastre şi consemnată în „explicarea” Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite tipărită în *Liturghier* (*Euchologion*). Cu ocazia Liturghiei de duminică, în momentul amestecării Darurilor, preotul cufundă ca de obicei o părticică în potir adăugând apoi apa caldă (căldura), după care cu „linguriţa”, pe care o moaie uşor în potir, face semnul crucii pe fiecare din părticelele destinate să servească Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite şi le depune în chivot (*artophorion*)[94], înainte de a se Cumineca şi de a încheia Liturghia fără alte schimbări[95]. În momentul celebrării Vecerniei Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite. sau, după unele documente, în timpul oficiului Tipica (Obedniţa), preotul şi diaconul fac metania obişnuită în faţa celui mai mare şi, în locul rugăciunilor pregătitoare în vederea Liturghiei care se rostesc de obicei în faţa uşilor împărăteşti, se mulţumesc să spună rugăciunea vameşului: „Dumnezeule, milostiv fi mie păcătosului” şi intră în sanctuar ca să se

înveşmânteze[96]. Când se îmbracă, ei omit însă rugăciunile obişnuite şi nu fac decât să sărute fiecare piesă de veşmânt făcând semnul crucii şi zicând numai: „Domnului să ne rugăm"[97]. La începutul stihologiei catismei 18, preotul ia o părticică mai înainte sfinţită din chivot, o depune pe disc şi o duce de pe altar la proscomidiar[98], unde pregăteşte amestecul de vin şi apă ca de obicei la proscomidie. După care, tămâiază discul şi-l acoperă nespunând decât: „Pentru rugăciunile sfinţilor Părinţilor noştri..."[99]. Comentariul studit recomanda preotului să recite atunci *Psalmul 50*[100] care în Liturghia euharistică trebuia rostit de către săvârşitor şi diacon în timpul tămâierii dinainte de Intrarea Mare (Vohodul Mare)[101].

Sfintele Daruri fiind astfel pregătite, Vecernia se desfăşoară după rânduiala indicată până la ectenia mare, unde ne-am oprit. Aceasta e urmată de ectenia întreită, de rugăciunea în taină şi concedierea catehumenilor, identice cu piesele corespunzătoare din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom. Începând din miercurea Săptămânii a IV-a (chiar şi în zilele de sâmbătă şi duminică) se adaugă un grup de rugăciuni asemănătoare pentru „cei ce se luminează" (*photizomenoi*)[102], uz preluat de la Sfânta Sofia, unde, din lunea Săptămânii a IV-a, începea retragerea celor ce urmau să fie botezaţi în Sâmbăta Mare şi ultima lor cateheză[103]. Preotul se roagă acum pentru „fraţii noştri ce se pregătesc pentru sfânta luminare şi pentru mântuirea lor", ca să se „învrednicească la *vremea rânduită* de baia naşterii din nou, de iertarea păcatelor şi de veşmântul nestricăciunii"[104]. Odată ce legătura lor nemijlocită cu Botezul a dispărut, aceste rugăciuni dobândesc o funcţie de punctare a timpului Postului Mare şi sugerează „atleţilor înfrânării" că se apropie în curând de scopul lor, fiindcă au ajuns la jumătatea cursei lor.

Cele două ectenii pentru credincioşi ce urmează au aceeaşi formă ca şi la Liturghia euharistică, dar rugăciunile în taină ale preotului sunt diferite. În timp ce acolo el se ruga să fie vrednic să aducă jertfa fără de osândă şi spre iertarea păcatelor credincioşilor, aici cele două rugăciuni sunt puse în legătură nemijlocită cu Cuminecarea. Cea dintâi dintre ele, de altfel, are un stil foarte cvadragezimal: ea cere mai puţin iertarea păcatelor, cât curăţirea de patimi, care sunt păcatul devenit „obişnuinţă". De asemenea, ea subliniază semnificaţia Cuminecării ca susţinere a efortului de redresare şi restaurare duhovnicească întreprins în timpul Postului Mare:

> „Dumnezeule Cel mare şi lăudat, Care prin moartea de viaţă făcătoare a Hristosului Tău, din stricăciune la nestricăciune ne-ai mutat, liberează toate simţurile noastre din amorţirea patimilor punându-le lor povăţuitor bun cugetul cel dinăuntru; ochiul să fie ferit de toată vederea vicleană şi auzul nestrăbătut de cuvinte deşarte, iar limba curată de vorbe necuviincioase. Curăţeşte buzele noastre, cu care Te lăudăm pe Tine Doamne; fă ca mâinile noastre să fie ferite de faptele rele şi să lucreze numai cele

bine-plăcute Ţie, toate mădularele şi gândurile noastre întărindu-le cu harul Tău..."[105].

Intrarea Mare (Vohodul Mare) are aceeaşi formă ca şi la Liturghia euharistică, dar semnificaţia sa se modifică cu totul. Nu pârga creaţiei e adusă acum la altar într-o mişcare de concentrare, în care fiecare trebuie să se insereze pentru a se oferi simbolic jertfă pe sine însuşi, ci acum se arată Trupul euharistic al lui Hristos Cel Înviat. Procesiunea Intrării reprezintă, prin urmare, o adevărată teofanie care anticipează „tainic" a Doua Venire; ca atare, ea trebuie să fie mai măreaţă decât Intrarea Mare obişnuită. Diaconul deschide uşile şi tămâiază altarul şi proscomidiarul recitând împreună cu preotul *Psalmul 50*[106], în timp ce corul cântă prima parte a imnului ce înlocuieşte heruvicul: „Acum puterile cereşti împreună cu noi nevăzut slujesc [adoră, *latreousin*], că iată intră Împăratul slavei..." În timp ce de obicei preotul dă diaconului discul pentru a ţine el însuşi potirul, aici el aşază doar acoperământul (aerul) pe umerii diaconului care merge înaintea sa cădelniţând, ţinând el însuşi discul cu mâna dreaptă deasupra capului şi potirul cu mâna stângă dedesubt[107]. Procesiunea se face în tăcere absolută[108], toată asistenţa fiind prosternată cu faţa la pământ. Odată ce preotul reintră în sanctuar corul încheie imnul:

> „Iată jertfa tainică săvârşită vine străjuită. Cu credinţă şi dragoste să ne apropiem, ca părtaşi ai vieţii veşnice să ne facem, Aliluia [de trei ori]"[109].

Imnul se încheie cu întreitul „Aliluia" ce constituie originea imnului Intrării celei Mari, timp în care toţi fac trei metanii[110]. Ectenia mică şi „cererile", asemănătoare celor ce urmează anaforalei în Liturghia euharistică, vin îndată după Intrare împreună cu rugăciunea în taină mai lungă, dar pe aceeaşi temă ca rugăciunile ce preced „Tatăl nostru" în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom. Într-adevăr, partea ce corespunde anaforalei euharistice fiind de acum omisă, modificarea rugăciunilor preotului nu mai e necesară.

Singura modificare notabilă a rânduielii obişnuite până la Cuminecare are loc la înălţare. Preotul nu ridică atunci vălul ce acoperă Sfintele Daruri, ci îşi introduce mâna sa dedesubtul acestuia atingându-L delicat[111] şi spunând: „Cele mai înainte sfinţite sfinţilor!" Numai după aceasta ridică acoperământul şi purcede la frângerea, amestecarea[112] şi Cuminecarea celebranţilor şi a poporului ca de obicei. Această particularitate apare în toate documentele şi evidenţiază bine caracterul general al celebrării Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite, unde totul trebuie să fie învăluit şi înconjurat de mister[113]. Deşi credincioşii sunt pregătiţi în vederea Cuminecării, e potrivit să li se sugereze că Euharistia e o consecinţă a Învierii şi că, aşadar, nu i se va putea da întreaga ei strălucire decât după Paşte. Aceste detalii au o mare importanţă în psihologia Postului Mare, căci

permit menținerea unui echilibru subtil între întristarea legată de timpul postului şi bucuria Euharistiei.

Ultima particularitate a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite e rugăciunea amvonului care diferă de rugăciunea de mulțumire obişnuită. Ea joacă un rol hotărâtor în celebrare, fiindcă precizează semnificația Cuminecării în Postul Mare. Aceasta este acordată acum de Biserică ca o îngăduință, pentru a da credincioşilor puterile duhovniceşti necesare atingerii țintei alergării lor; astfel, această ultimă rugăciune e un rezumat al întregii spiritualități a Triodului în cele două dimensiuni majore ale sale: lupta împotriva patimilor şi pregătirea în vederea Paştelui:

> „Stăpâne Atotțiitorule, Cel ce cu înțelepciune ai zidit toată făptura şi pentru nespusa Ta purtare de grijă şi multa bunătate a Ta ne-ai adus pe noi întru aceste preacinstite zile spre curățirea sufletelor şi a trupurilor, spre înfrânarea [*enkrateia*] poftelor şi spre nădejdea Învierii; care în patruzeci de zile ai dat în mâna slujitorului Tău Moise tablele cele cu dumnezeieşti slove, dă-ne şi nouă, Bunule, lupta cea bună să luptăm, calea postului să o săvârşim, credința nedespărțită să o păzim, capetele nevăzuților balauri să le sfărâmăm, biruitori asupra păcatului să ne arătăm şi fără osândă să ajungem a ne închina şi sfintei Învieri..."[114].

Concedierea

După această remarcabilă rugăciune, Liturghia Darurilor mai înainte sfințite se încheie cu o concediere (*apolysis*) comună ultimei părți a Vecerniei fără Liturghia Darurilor mai înainte sfințite şi Liturghiei euharistice. „Fie numele Domnului binecuvântat..." şi *Psalmul 33*, care figurează în timpul obişnuit în oficiul Tipica (Obedniță), trec în Postul Mare la concedierea (*apolysis*) Vecerniei şi Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite. În aceste trei cazuri, ele şi-au păstrat funcția inițială de însoțire a distribuirii anafurei (*antidoron*)[115], distribuire aflată la originea celebrării oficiului Tipica (Obedniță) în mânăstirile studite. La Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, preotul distribuie tuturor anafura în timp ce se recită *Psalmul 33*, iar cei ce s-au cuminecat merg să bea apă sfințită[116]. Deşi la Vecerniile zilelor obişnuite această distribuire nu are loc, un substitut al ei îl găsim la Vecernia Mare a privegherilor, unde, în timpul *Psalmului 33*, membrii comunității consumă pâinea, vinul şi untdelemnul binecuvântate de preot la frângerea pâinii (*artoklasia*)[117].

La Vecernia fără Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, această concediere e precedată de o încheiere paralelă celei a Utreniei. Cântarea dreptului Simeon e urmată de „Sfinte Dumnezeule" şi rugăciunile lui însoțite de trei metanii şi un grup de tropare fixe (care poate urca până în secolul V, fiindcă le regăsim în cultul copt[118]) şi care cer mijlocirea sfin-

ților în ordinea lor ierarhică. Cel dintâi e adresat Maicii Domnului în calitatea ei de culme a sfințeniei și cea mai sigură mijlocire la Dumnezeu: „Născătoare de Dumnezeu Fecioară, bucură-te...”. Acesta corespunde lui „Ave Maria” în ritul latin și se găsește deja la sfârșitul Vecerniei când se celebrează o priveghere, dar atunci e cântat singur de trei ori cu o foarte mare solemnitate[119]. Urmează o rugăciune către Sfântul Ioan Botezătorul: „Botezătorule al lui Hristos...”, „Slavă...”, o rugăciune de mijlocire către apostoli și către toți sfinții: „Rugați-vă pentru noi, Sfinților Apostoli și sfinții toți...”, „Și acum...” și un tropar al Născătoarei (*theotokion*): „Sub milostivirea ta, scăpăm...”. Orice grup de tropare trebuie încheiat printr-un tropar închinat Născătoarei de Dumnezeu, tropar care e în același timp o mărturisire dogmatică a Întrupării și o cerere de mijlocire. Astfel, troparele de încheiere a Vecerniei apar încadrate de două rugăciuni închinate Fecioarei dând astfel rugăciunii o formă ciclică. Ele sunt cântate lent, cu străpungerea inimii, și sunt însoțite de metanii mari, ceea ce le distinge de unicul tropar ce încheie Utrenia. Aceste rugăciuni dau un fel de pregustare a ambianței penitențiale a Pavecerniței unde vom regăsi altele asemănătoare, în timp ce finalul Utreniei putea fi mai scurt, fiindcă avea loc la răsăritul soarelui și începutul zilei.

La Vecernie, ca și la Utrenie, ectenia finală e înlocuită în zilele obișnuite de „Doamne miluiește” de 40 de ori, urmate de „Ceea ce ești mai cinstită...” și de binecuvântare, care apropie astfel oficiile liturgice mari ale ciclului zilnic de cel al Ceasurilor[120]. Rugăciunea „Împărate ceresc, pe bine-credincioșii noștri suverani (popor) ocrotește-i (-l)...” e urmată, ca la Utrenie, de rugăciunea Sfântului Efrem Sirul și de repetarea lui „Sfinte Dumnezeule” și a rugăciunilor lui, la Vecernie adăugându-se rugăciunea „Preasfântă Treime, putere de-o-ființă...” de la Tipica (Obednița) care se încheie cu o reminiscență a Liturghiei euharistice:

> „... Slobozește-mă de toată întinăciunea, luminează-mi mintea, ca în toată vremea să Te slăvesc, să-Ți cânt și să Te închin, să rostesc: «Unul sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos, într-un slava lui Dumnezeu Tatăl. Amin!»”[121].

Această rugăciune permite înlănțuirea într-un final comun a trei oficii liturgice: Tipica (Obednița), Liturghia Darurilor mai înainte sfințite și Vecernia. Potrivit *Typikon*-ului Sfântului Sava, atunci când Vecerniei sau Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite le urmează masa, după *Psalmii 33* și *144* se merge în procesiune spre pronaos, unde se cântă stihira sfântului[122], troparul Născătoarei și încheierea obișnuită a Vecerniei („Cuvine-se cu adevărat...”, binecuvântare, rugăciunea Sfântului Vasile). Începând cu Duminica Lăsatului de brânză, duminică seara formularul e puțin simplificat: nu se rostește decât o singură dată rugăciunea Sfântului Efrem cu numai trei metanii mari, după care se trece direct la ultima parte

a concedierii obişnuite: „Slavă Ţie, Hristoase Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ţie...”[123]. Această simplificare a concedierii, ca şi suprimarea psalmodiei variabile la Vecernia de duminică şi uşoara întârziere în trezire lunea dimineaţă vin din aceeaşi preocupare de a asigura o „mângâiere” după odihna privegherii duminicale.

Concedierea Vecerniei e, aşadar, mai complexă decât cea a Utreniei, fiindcă reuneşte în fapt mai multe tipuri de concediere de origini diferite. Dar tocmai această complexitate dobândeşte o funcţie pertinentă în spiritualitatea oficiilor zilnice. Dat fiind că în Postul Mare Vecernia încheie ziua liturgică, o solemnizare mai mare a concedierii ei vine să pună în relief faptul că după acest oficiu vesperal se trece la un nou ciclu, care e totodată o etapă nouă pe calea ce duce spre Săptămâna Mare.

*

Oficiul Vecerniei din Postul Mare îşi păstrează semnificaţia şi funcţia sa obişnuită în cadrul zilei liturgice, dar e considerabil îmbogăţit atunci când se celebrează unit cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite. Cele două dimensiuni obişnuite ale oficiului vesperal: pocăinţa de la sfârşitul zilei şi tema luminii de seară, icoană a lui Hristos, Lumina veşnică, sunt atunci adaptate oficiului Cuminecării. Transformându-se dintr-un simplu oficiu de Cuminecare privată într-o „Liturghie” extrem de solemnizată, acesta permite credincioşilor să se cuminece în zilele de post fără a suprima însă cu totul atmosfera penitenţială proprie Postului Mare. Valoarea eshatologică a Euharistiei se restrânge, aşadar, atunci puţin în favoarea aspectului ei de „pregătire” şi susţinere a efortului ascetic.

II.B.5.5 Pavecerniţa Mare

Originile Pavecerniţei

După masa de seară prin care se rupe postul zilnic, monahii se reunesc în biserică pentru Pavecerniţa Mare (*apodeipnon*) care încheie cursul liturgic zilnic şi reprezintă primul dintre cele trei oficii nocturne (*apodeipnon*, *mesonyktikon*, *orthros* prima parte). Pentru că Vecernia, care odinioară avea loc la apusul soarelui, a fost deplasată puţin mai înainte din motivele menţionate[1], a trebuit instituit un alt oficiu liturgic care să poată umple locul lăsat liber şi să permită încheierea zilei liturgice nu cu masa, ci cu rugăciunea. Pavecerniţa are o origine monahală comparabilă celei a oficiului Ceasului I[2] neînscriindu-se, aşadar, în mod specific în ciclul solar[3]. Caracterul ei este mai degrabă cel al unei rugăciuni care cere de la Dumnezeu iertarea păcatelor săvârşite în timpul zilei şi ajutorul

Său pentru noaptea ce se apropie. Originea ei stă probabil în rugăciunea ce trebuie să o facă orice creştin în privat înainte de a se culca[4]. Principalele etape ale formării ei pot fi schiţate în timpul secolului IV în documentele succesive ce atestă practica liturgică a monahilor şi laicilor ce vieţuiau sub îndrumarea Sfântului Vasile cel Mare[5]. Transformându-se dintr-o rugăciune privată într-un oficiu monahal, această rugăciune de la începutul nopţii a asimilat elemente preluate din cele două părţi ale ciclului cotidian, a căror limită o constituie. Din Vecernie a preluat tema mulţumirii pentru ziua scursă, iar din Miezonoptică imitarea veghii îngerilor. Sfinţind astfel punctul critic al *trecerii* de la zi la noapte, Pavecerniţa îngăduie credincioşilor să se adapteze condiţiilor spiritualităţii nocturne.

În timpul Postului Mare, oficiul Pavecerniţei e supus unei modificări considerabile. De luni seara până joi seara, în fiecare din săptămânile postului şi în primele trei zile ale Săptămânii Patimilor, se celebrează Pavecerniţa Mare, în timp ce în zilele de vineri, sâmbătă şi duminică seara, ca şi în restul anului, se rosteşte Pavecerniţa Mică[6]. Şi aici, această caracteristică proprie Postului Mare nu e în realitate decât supravieţuirea vechiului mod de celebrare zilnică a oficiului Pavecerniţei. Într-adevăr, Pavecerniţa Mică e o prescurtare a Pavecerniţei Mari (care însă era mai simplă decât astăzi), prescurtare apărută în secolul XIII[7]. Pavecerniţa Mare a rămas numai în Postul Mare dobândind prin acest fapt o semnificaţie nouă conformă spiritualităţii proprii acestui timp de post. E un oficiu mult mai lung şi mai solemn decât Pavecerniţa Mică, care, de altfel, se regăseşte inserată în ea. În fapt, Pavecerniţa Mare e alcătuită din trei oficii distincte înlănţuite prin repetarea refrenului de invitaţie obişnuit: „Veniţi, să cădem şi să ne închinăm...". El apare astfel drept cel mai bun exemplu al celor două caracteristici pe care le-am atribuit reprezentării timpului în slujbele Postului Mare: lungimea şi repetiţia.

Pavecerniţa şi rugăciunea neîncetată

După săvârşirea Pavecerniţei Mari pe care o descrie, *Typikon*-ul Sfântului Sava prescrie monahilor să se retragă în chiliile lor pentru a rămâne aici în isihie şi a rosti rugăciuni private, al căror număr variază de la un manuscris la altul[8]. O redacţie din secolul XII precizează că monahii trebuie să se retragă atunci în chilii pentru „a lupta, fiecare după puterile şi voia sa, ca să afle milă în ziua Judecăţii, când Judecătorul Cel drept şi milostiv va răsplăti fiecăruia după faptele lui"[9]. La monahi, aşadar, Pavecerniţa marchează mai puţin momentul odihnei cât începutul privegherii nocturne personale, în timpul căreia se silesc să lupte împotriva somnului prin mijloace corespunzătoare înaintării lor duhovniceşti: lucrul manual, metanii, psalmi sau rugăciune curată[10].

Prin însuşi caracterul său paşnic şi tăcut, noaptea e momentul privilegiat al rugăciunii[11], de aceea rugăciunea de noapte e recomandată călduros tuturor creştinilor:

„Noaptea n-a fost făcută ca s-o petrecem toată în somn şi în lenevie [...]. Ridică-te şi priveşte corul stelelor, tăcerea adâncă, marea linişte [*hesychia*]. Admiră Economia Stăpânului tău. Sufletul e atunci mai curat, mai uşor, mai subţire, mai aerian şi mai degajat. Întunecimea şi tăcerea adâncă sunt potrivite pentru a ne îndemna spre străpungerea inimii.

Dacă priveşti spre cerul acoperit de stele ca de zeci de mii de ochi, te vei bucura de tot felul de desfătări, făcându-ţi nemijlocit o idee despre Creatorul tău [...]. Plecaţi-vă genunchii, plângeţi, rugaţi pe Stăpânul să se milostivească de voi! Căci El se lasă înduplecat mai degrabă de rugăciunile de noapte, atunci când faci din vremea odihnei vreme de tânguiri...”[12].

Privegherile şi lupta împotriva somnului sunt nevoinţele ascetice cele mai caracteristice ale monahului. Ele urmăresc să ostenească şi să epuizeze trupul[13], pentru a-i stăpâni poftele şi a le supune raţiunii:

„Spunea avva Daniel despre avva Arsenie că toată noaptea petrecea priveghind şi când voia să doarmă dimineaţa pentru nevoia firii, zicea somnului: «Vino, rob rău». Şi aţipea puţin şezând, şi îndată se scula”[14].

Privegherea dezleagă înlănţuirea minţii de lucrurile sensibile, „arde patimile”[15], curăţeşte mintea[16], o fixează în rugăciune şi meditaţie[17] şi o face luminoasă astfel încât, cufundată în rugăciunea necontenită, să poată face încă de aici experienţa vieţii veşnice. Somnul e o imagine a morţii[18], şi astfel, biruinţa asupra lui prin priveghere şi rugăciune înseamnă o anticipare a învierii universale[19] şi o înălţare până la starea îngerilor care sunt „veghetori” prin fire[20]. Plăcerea somnului, ca şi cea a hranei, e semnul supunerii omului căzut poftelor şi purtărilor sale iraţionale. Astfel, calea restaurării în starea „potrivit firii” (*kata physin*) trebuie să treacă nu numai prin înfrânare şi post, dar şi prin privegheri şi exerciţiile ascetice asociate lor. Posturile şi privegherile se întregesc, aşadar, reciproc în lupta împotriva patimilor[21]. Ele constituie temeiul „făptuirii”[22] şi trebuie săvârşite împreună încă de la începutul vieţii ascetice[23]. În timpul perioadelor, cum este Postul Mare în care abstinenţa obişnuită se intensifică, ne este mai uşor să priveghem mai mult, fiindcă trupul nu e împovărat de alimente[24]. Atunci trebuie să luptăm împotriva somnului trezindu-ne mai devreme, aşa cum s-a văzut, şi culcându-ne mai târziu, pentru a nu „compensa înfrânarea de la hrană cu mulţimea somnului” şi a nu ne rândui printre cei „lipsiţi de minte”, despre care vorbeşte Ioan Scărarul[25]. De

aceea, în Postul Mare Pavecernița e considerabil mai lungă decât de obicei şi sugerează continuarea rugăciunii în chilie, fără a-i fixa însă o limită de timp.

Putem distinge două feluri de privegheri în tradiția monahală. Avem mai întâi priveghierile festive de toată noaptea practicate de multă vreme la Ierusalim[26], în Egipt[27] şi în întreaga lume creştină, în fiecare zi sau cu ocazia marilor praznice, şi care imită „priveghierea priveghierilor": priveghierea pascală. Sfântul Sava cel Sfințit a instituit în mănăstirea sa practica acestor privegheri de toată noaptea duminicale şi festive[28], care aveau să devină trăsătură specifică a oficiului monastic palestinian[29]. *Typikon*-ul său tipărit are un capitol întreg care enumeră zilele în care trebuie celebrate acestea: în toate duminicile de peste an şi de marile praznice ale Domnului, ale Maicii sale şi ale sfinților, ceea ce alcătuieşte un total de 68 de privegheri. După bunul său plac, întâi-stătătorul poate adăuga aici celebrările hramurilor mănăstirii sau ale unor sfinți locali[30]. Aceste privegheri festive sunt celebrate cu mare solemnitate în biserică de întreaga comunitate şi evidențiază în chip strălucit dimensiunea teofanică şi anticipatoare a veşniciei proprie cultului. Dar ele sunt, şi trebuie să fie neapărat completate de priveghierile „ascetice", despre care tocmai am vorbit, şi care reprezintă aspectul de „pregătire". Priveghierea ascetică trebuie săvârşită de unul singur în chilie, fără să fie necesară legarea ei de ciclul sărbătorilor. Ea este o luptă împotriva puterilor iraționale ale sufletului, împotriva ispitelor şi împrăştierilor, trebuind să fie însoțită de rugăciune, de citire şi de alte nevoințe, dar mai cu seamă de răbdare[31]. Sfântul Grigorie Sinaitul distinge trei trepte în această priveghere ascetică: cea a începătorilor, care dorm jumătate din noapte şi priveghează cealaltă jumătate; cea a celor înaintați care încep noaptea printr-o oră sau două de rugăciune, dorm patru ore şi priveghează restul celor şase ore până la ziuă; şi, în fine, cea a celor desăvârşiți care rămân toată noaptea în priveghere[32]. Nu toți pot, aşadar, atinge treapta Sfinților Antonie, Arsenie sau Sava, şi ca atare trebuie să se plece în fața necesităților firii[33], dar biruința asupra tiraniei somnului rămâne totuşi idealul fiecăruia. Rugăciunea recitată la sfârşitul Pavecerniței Mici şi Mari, atribuită lui Antioh de la Sfântul Sava[34], atestă acest ideal al rugăciunii neîncetate. După ce se roagă ca să dobândim „somn liniştit", ferit de patimi şi de „săgețile aprinse ale celui rău" şi pentru a ne „scula la ceasul rugăciunii întăriți întru poruncile Tale", ea adaugă: „Cuvântare de slava Ta *în toată noaptea* ne dăruieşte, ca să cântăm şi să binecuvântăm şi să slăvim preacinstitul şi preaîncuviințatul Tău nume..."[35]. Acest apel la doxologie perpetuă presupune rămânerea în priveghere, ceea ce pare să contrazică „somnul liniştit"; dar acesta poate fi totuşi împăcat cu slăbiciunile firii. Rugăciunea Sfântului Vasile cel Mare, de la sfârşitul primei părți a Pavecerniței Mari, indică limpede soluția acestei dificultăți:

„Pătrunde cu frica Ta trupurile noastre şi omoară mădularele noastre cele pământeşti, ca şi întru liniştea somnului să ne luminăm cu privirea la judecăţile Tale..."[36].

Pentru a atinge rugăciunea neîncetată, nu este, aşadar, necesar să nu dormim deloc, important e să ajungem să ne stăpânim trupul printr-o asceză moderată: să-i dăm întotdeauna *mai puţin* decât cer nevoile firii[37] şi să ne curăţim sufletul prin frica de Dumnezeu şi de Judecată. Oficiul Pavecerniţei Mari realizează această dublă funcţie graţie atmosferei sale pline de căinţă şi de străpungere, care dă tonalitatea ei rugăciunii din chilie ce trebuie să-i urmeze.

Apodeipnon şi *Pannychis*

În oficiul *asmatikos* de la Sfânta Sofia, care era adaptat posibilităţilor mirenilor, singura priveghere de toată noaptea completă era cea din noaptea Paştelui; dar, după Vecernie, în Săptămâna I a Postului Mare, în vinerea Săptămânii a V-a şi în primele trei zile ale Săptămânii Patimilor, în locul Pavecerniţei se celebra oficiul solemn şi extrem de popular numit *Pannychis*[38]. El cuprindea trei antifoane psalmice cu ectenii, rugăciuni şi tropare[39]. În timpul primul antifon, patriarhul făcea el însuşi o tămâiere mare a întregii biserici şi a poporului[40], după care urma *Psalmul 50*, prochimenul obişnuit al evangheliei (*Psalm 150, 6* şi *1*), o lectură din evanghelie, troparul „Firea netrupească a heruvimilor..." (pe care le găsim în prima parte a Pavecerniţei Mari), „Doamne miluieşte" de 40 de ori, o rugăciune de plecare a capului şi concedierea. Acest oficiu a fost supus la numeroase variaţii, asupra cărora nu e nevoie să revenim aici[41]; să notăm numai că manuscrisul *Dresda A 104* (secolul XI), care ne-a lăsat această descriere, prevedea o *Pannychis* în sâmbăta Sfântului Teodor şi în vinerea Săptămânii a V-a, când oficiul *Pannychis* era urmat de cântarea condacului Acatistului şi de o procesiune, la sfârşitul căreia se revenea în biserică pentru a cânta Utrenia şi a încheia această priveghere (*agrypnia*) completă excepţională[42]. Alte documente atestă adăugarea treptată la acest oficiu de tip catedral a canonului poetic al lui Iosif (de origine monahală şi palestiniană), astfel că privegherea Acatistului a fost probabil mijlocul prin care acest canon s-a impus în cele din urmă la Constantinopol[43].

Dat fiind marele său prestigiu în Bizanţ, oficiul *Pannychis* a devenit sinonim cu timpul Postului Mare, fiind adaptat pentru această perioadă în mănăstiri începând din secolul X[44]. Dar el nu mai avea aproape nimic de-a face cu oficiul de la Sfânta Sofia, din care s-au reţinut numai numele, lectura din Evanghelie şi canonul. Într-un Triod din secolul XI de la Sinai,

oficiul monahal al acestei *Pannychis* se găseşte în urma unei Pavecerniţe destul de asemănătoare primei părţi a Pavecerniţei Mari actuale şi cuprinde *Psalmul 142* (din partea a treia a Pavecerniţei actuale), *Isaia* 26, 2 cu tropare (ca la Utrenie), un canon, o evanghelie, *Psalmul 50*, tropar, ectenie, rugăciune, concediere[45]. Acest document marchează limpede absorbţia privegherii din Postul Mare a oficiului *asmatikos* în oficiul monahal şi o etapă decisivă în constituirea Pavecerniţei Mari.

În mănăstirile studite, această nouă *Pannychis* a fost mai întâi folosită ca un oficiu excepţional, apoi, cel puţin în lavra Sfântului Atanasie şi la Evergetis, s-a sfârşit prin a fi celebrată în toate serile de peste an după Vecernie sau după Pavecerniţă (când aceasta era celebrată în biserică) fără a se confunda însă cu ea[46]. În timpul obişnuit, la Evergetis, oficiul *Pannychis* nu cuprindea decât refrenul de invitaţie obişnuit, *Psalmul 50*, un canon, doxologia, „Sfinte Dumnezeule", trei metanii, rugăciunea de Vecernie şi concediere[47]. Dar în timpul Postului Mare această *Pannychis*, redusă numai la *Psalmul 50* şi canon, a fost legată de Pavecerniţa alcătuită, ca în Triodul de la Sinai, din Hexapsalm, *Isaia* 8 sq (identic cu rânduiala actuală), o rugăciune, *Psalmul 50*, canonul de la *Pannychis* (3 tropare catanictice şi 3 ale Maicii Domnului) şi doxologia mică[48]. La aceasta se adăuga, în locul în care se înlănţuie astăzi părţile distincte ale Pavecerniţei, un oficiu de mijlocire pentru cei apropiaţi şi defuncţi (cu rugăciunea lui Manase). Elemente specifice ale acestei *Pannychis* monahale se regăsesc în partea a doua şi a treia a Pavecerniţei Mari actuale. În partea a doua avem: *Psalmul 50*, rugăciunea lui Manase din oficiul de mijlocire, „Sfinte Dumnezeule", troparele de străpungere a inimii ce serveau drept refren antifoanelor vechii *Pannychis* de la Marea Biserică, repetiţia „Doamne miluieşte" de 40 de ori care ţine locul ecteniei ca şi la Ceasuri. În partea a treia avem: *Psalmul 142*, doxologia, canonul, „Sfinte Dumnezeule". Lectura din Evanghelie, care a dispărut din rânduiala monahală, rămâne prescrisă în *typikon*-ul catedral actual în Săptămâna I a Postului Mare, la sfârşitul părţii a treia a Pavecerniţei Mari, iar aceste pericope rămân indicate la locul lor în Evangheliarele liturgice.

Typikon-ul Sfântului Sava şi Triodul-Penticostar au păstrat numele de *Pannychis* pentru a desemna oficiul de mijlocire care precedă cele două „Sâmbete ale Morţilor": sâmbăta dinaintea Duminicii Lăsatului de carne şi sâmbăta dinainte de Cincizecime[49].

Putem constata, aşadar, că din acest strălucit oficiu al Marii Biserici nu rămâne mare lucru în oficiul monahal, dar, fiind asimilat de acesta din pricina prestigiului său, el a participat în mod extrem de direct la constituirea Pavecerniţei Mari din Postul Mare. Numai prima parte a Pavecerniţei n-a fost supusă influenţei oficiului *Pannychis*, fiindcă ea reprezintă nucleul coerent cel mai vechi. Ansamblul format din cântarea din *Isaia* 8 cu refrenul „Cu noi este Dumnezeu...", imnul treimic „Firea netrupeas-

că...", troparele de străpungere a inimii din zilele de marţi şi de joi şi rugăciunea lui Antioh (deplasată în partea a treia) figurează deja în „rugăciunea somnului" din ritualul copt, ceea ce ne îngăduie să datăm originea ei înainte de secolul V[50].

Prezenţa unui Hexapsalm în jurul *Psalmului 90* comun tuturor oficiilor Pavecerniţei[51] rezultă în chip vădit din dorinţa de a înălţa Pavecerniţa la rangul unui oficiu mare şi de a o face astfel să apară simetrică Utreniei. În *Typikon*-ul Sfântului Nicolae din Casole, Pavecerniţa avea tot anul o astfel de structură imitată după cea a Utreniei: Hexapsalm, cântarea lui Isaia, *Psalmul 50*, canonul (*Psalmul 118* în postul Sfinţilor Apostoli), doxologie, „Sfinte Dumnezeule"[52]. Această analogie cu Utrenia dobândeşte în Postul Mare o alură extrem de particulară, dat fiind că ea îşi găseşte locul în sânul unui oficiu în care repetiţia joacă un mare rol şi care reia de trei ori structura comună: refren de invitaţie, psalmodie, tropare, rugăciuni, ca şi cum nu s-ar mai putea opri. Pe lângă explicaţiile mai sus-menţionate, în această agregare a trei oficii liturgice putem vedea rezultatul posibil al influenţei celor 12 oficii liturgice zilnice din rugăciunea monahilor „neadormiţi" (*akoimetoi*)[53]. S-ar fi regrupat astfel într-o unică celebrare trei „Ceasuri" pentru a sugera că rugăciunea ar trebui de fapt să se prelungească toată noaptea, fie în mod continuu ca la bătrânii Egiptului, fie la intervale regulate ca în oficiul „neadormiţilor"[54]. Pavecerniţa Mare apare atunci ca o măsură de *îngăduinţă* faţă de cei ce nu pot să privegheze şi ca un fel de compromis între rugăciunea liturgică comunitară, extinsă astfel *virtual* la toată noaptea, şi rugăciunea privată ce se va putea prelungi după puterile şi voinţa fiecăruia.

Săvârşirea Pavecerniţei Mari

La începutul descrierii Pavecerniţei Mari din Postul Mare, *Typikon*-ul Sfântului Sava precizează că adoptă obiceiul „chinoviilor" Palestinei care o celebrează în biserică, pentru că la Lavra Sfântului Sava acest oficiu era rostit întotdeauna în chilie, confundându-se prin urmare cu „canonul" de rugăciune personală[55]. Ca şi pentru Ceasuri, această modificare a rânduielii obişnuite, şi faptul de a o cânta şi nu de a o recita fac din Pavecerniţa Mare un oficiu solemn la care participă toţi. În mod normal, el este celebrat exact la apusul soarelui (ceasul al 12-lea din zi)[56] şi e anunţată de 12 lovituri în toacă. Toţi intră atunci în biserică după prescripţiile obişnuite şi se aşază o clipă înainte ca preotul să rostească binecuvântarea începătoare. Iată planul acestui oficiu:

Partea I

– Rugăciunile începătoare 3 metanii
– „Veniţi să cădem şi să ne închinăm...” 3 metanii
– Hexapsalm (*Ps* 4, 6, 12, 24, 30, 90) 2 × 3 metanii
– „Cu noi este Dumnezeu...”
– 3 tropare citite
– „Firea cea fără trup a heruvimilor...” = imn treimic *gl* 2
– Simbolul credinţei
– Invocarea sfinţilor *gl* 2 16 metanii
– „Sfinte Dumnezeule”, rugăciunile începătoare fără metanii
– Tropare – *Lu* şi *Mi* sau *Ma* şi *Jo*
– Rugăciuni
  - – 40 „Doamne miluieşte” + „Ceea ce eşti mai cinstită...”
  - – Preotul: „Pentru rugăciunile Sfinţilor Părinţilor noştri”
  - – Rugăciunea Sfântului Vasile

Partea a II-a

– „Veniţi să cădem şi să ne închinăm...” 3 metanii
– Psalmodie (*Ps* 50, 101)
– Rugăciunea lui Manase
– „Sfinte Dumnezeule”, rugăciunile începătoare 3 metanii
– Troparele catanictice (de umilinţă):
– Rugăciuni
  - – 40 „Doamne miluieşte” + „Ceea ce eşti mai cinstită...”
  - – Preotul: „Pentru rugăciunile Sfinţilor Părinţilor noştri”
  - – Rugăciunea Sfântului Mardarie

Partea a III-a

– „Veniţi să cădem şi să ne închinăm...” 3 metanii
– Psalmodie (*Ps* 69, 142)
– Doxologia mică
– Canon (din Minei sau al Maicii Domnului)
– „Sfinte Dumnezeule”, rugăciunile începătoare 3 metanii
– „Doamne al puterilor...” şi *Ps* 150
– Rugăciuni
  - – 40 „Doamne miluieşte”
  - – „Cel ce în toată vremea...”
  - – 3 „Doamne miluieşte” + „Ceea ce eşti mai cinstită...”
  - – Preotul: Binecuvântare
  - – Rugăciunea Sfântului Efrem 15/16 metanii
  - – „Sfinte Dumnezeule”, rugăciunile începătoare
  - – Rugăciunea lui Pavel Evergetul: „Nepătată, neîntinată”
  - – Rugăciunea lui Antioh Pandectul: „Şi ne dă nouă, Stăpâne...”
  - – „Preaslăvită pururea Fecioară, binecuvântată...”
  - – „Nădejdea mea este Tatăl...”
  - – „Toată nădejdea noastră...”

– Concediere
– Iertarea reciprocă
– Rugăciuni litanice: „Slăbeşte, lasă, iartă...”
– „Pentru rugăciunile Sfinţilor Părinţilor noştri...”

Caracterul Pavecerniței e în esență unul penitențial. După Sfântul Simeon al Tesalonicului, ea se compune „din psalmi, rugăciuni de străpungere și mărturisire, din cereri de iertare și ispășire și pentru ca să petrecem noaptea în pace”[57]. Astfel, psalmii Hexapsalmului au fost aleși anume în acest sens: să evidențiem îndeosebi *Psalmul 6*, al cărui comentariu făcut de Anastasie Sinaitul se citește în joia Săptămânii Lăsatului de brânză[58], și care este unul din psalmii ce exprimă cel mai bine legătura dintre căință și lacrimi: „În fiecare noapte patul meu voi scălda, cu lacrimile mele așternutul meu voi uda” (*Ps* 6, 7). Ceilalți psalmi (4, 12, 24, 30), cu excepția *Psalmului 90* clasic pentru Pavecerniţe, evocă omul asaltat de vrăjmașii săi și de patimile sale la apropierea nopții, dar care nu deznădăjduiește însă de mila lui Dumnezeu: „Când Te-am chemat, m-ai auzit, Dumnezeul dreptății mele!” (*Ps* 4, 2), „Caută, auzi-mă Doamne, Dumnezeul meu, luminează ochii mei, ca nu cumva să adorm întru moarte...” (*Ps* 12, 4 repetat la sfârșitul primului grup de trei psalmi), „Caută spre mine și mă miluiește, că părăsit și sărac sunt eu” (*Ps* 24, 16), „... miluiește-mă, Doamne, când mă necăjesc” (*Ps* 30, 10).

Acești psalmi încă și mai penitențiali decât cei de la Utrenie sunt urmați, ca și la slujba de dimineață cu „Aliluia”, de o cântare extrasă din cartea prorocului Isaia, care îi dă credinciosului confirmarea nădejdii mântuirii sale, vestind Întruparea. Primul cor cântă cu glas înalt: „Cu noi este Dumnezeu, înțelegeți neamuri și vă plecați, căci cu noi este Dumnezeu!” (*Is* 8, 10. 9), verset repetat apoi de cel de-al doilea cor. După care, cele două coruri alternează o selecție din versetele cele mai semnificative ale capitolelor 8 și 9 din cartea profetului Isaia împreună cu refrenul: „Cu noi este Dumnezeu...”. Această cântare mesianică a lui Isaia, cântată pe un ton puternic, se înscrie în ciclul zilnic ca o pregătire în vederea realizării mântuirii celebrată în toate zilele de sărbătoare la locul corespunzător din Utrenie prin cântarea „Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă...” (*Ps* 117, 27). Evocarea prorociei privitoare la Emanuel în timpul slujbei nopții ne pregătește, așadar, de vestirea Învierii în zori. După „Slavă” și „Și acum”, cele două coruri cântă împreună cu glas mai înalt refrenul și versetul inițial pentru a încheia această piesă. *Horologion*-ul indică apoi trei tropare de mulțumire pentru sfârșitul zilei adresate, ca și „Sfinte Dumnezeule”, fiecăreia din Persoanele Sfintei Treimi: „Ziua trecând, mulțumesc Ție, Doamne (Stăpâne, Sfinte)...”. Aceste tropare nu sunt indicate în *typikon*, care prevede legarea cântării lui Isaia direct de imnul treimic, ceea ce pare de altfel mai coerent, fiindcă atunci cântarea nu este întreruptă de o recitare iar de la tema mesianică a lui Isaia se trece direct la tema trinitară și angelică. Imnul „Firea netrupească a heruvimilor cu cântări fără încetare pe Tine Te slăvește...” se regăsește în oficiul de seară[59] din ritualul copt și în oficiul *Pannychis* al Marii Biserici. El dă Pavecerniței Mari adevărata ei dimensiune de slujbă de noapte asemănătoare

Miezonopticii şi primei părţi a Utreniei. Lauda neîncetată a îngerilor, care nu cunosc multiplicitatea şi alternanţa zilei şi a nopţii, e adresată celor Trei Persoane împreună-veşnice ale Treimii; oamenii se pot asocia ei ziua şi noaptea, dacă Maica Domnului şi sfinţii „mijlocesc necontenit" pentru ei.

> „Ca izbăvindu-ne de înşelăciunea celui rău, să cântăm cântarea îngerească: «Sfânt! Sfânt! Sfânt! De trei o sfânt, Doamne, miluieşte-ne pe noi!»..."[60].

Această primă parte a oficiului Pavecerniţei evidenţiază un progres extrem de sugestiv: în timp ce la Miezonoptică şi la „Aliluia" tema unirii cu îngerii în doxologia Treimii e introdusă fără tranziţie, aici ea este rezultatul unui adevărat moment dramatic. Credinciosul începe prin a-şi mărturisi păcatul şi a se identifica cu drepţii Vechiului Legământ care nu puteau nădăjdui decât în chip nedesluşit în ajutorul lui Dumnezeu. Apoi, prin cântarea lui Isaia el ia cunoştinţă de marea profeţie mesianică, nădejdea sa devine certitudinea înnoirii în el a Întrupării şi a biruinţei împotriva vrăjmaşilor realizată de Hristos. În fine, dat fiind că prin Hristos oamenii au fost iniţiaţi în cunoaşterea Treimii, el ajunge, susţinut de rugăciunile sfinţilor, să se unească cu doxologia trinitară şi perpetuă a îngerilor, recitarea Simbolului de credinţă nefiind în definitiv decât dezvoltarea acestei doxologii. Mărturisirea credinţei recitată după imnul îngerilor nu apare aici la începutul vieţii duhovniceşti, ci mai degrabă ca împlinirea ei ultimă în cunoaşterea intimă a tainelor pe care o desemnează. Acest început al oficiului Pavecerniţei e, aşadar, un rezumat al întregii vieţi duhovniceşti, dar el nu este exclusiv, şi în continuare Pavecerniţa va dezvolta şi alte puncte de vedere.

Cele două coruri alternează apoi cântarea unor scurte rugăciuni de mijlocire adresate Maicii Domnului şi sfinţilor în ordine ierarhică. Aceste rugăciuni sunt cântate fiecare de două ori (prima de trei ori), astfel că atunci când un cor cântă, celălalt face o metanie, ca la „Să se îndrepteze" de la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite. Ele seamănă destul de mult cu troparele care încheie Vecernia iar, în epoca Sfântului Simeon al Tesalonicului apăreau şi la Vecernia Mică, fiind, aşadar, recitate în toate zilele[61]. Rugăciunii nocturne îi este deosebit de necesară cererea ajutorului rugăciunilor mijlocitorilor celor mai puternici, fiindcă atunci riscurile de împrăştiere şi păcătuire sunt mai mari. Pe de altă parte, laitmotivul fiecărei cereri: „Roagă-te (rugaţi-vă) pentru noi păcătoşii", legat de metanii, reprezintă unul din elemente cele mai caracteristice ale rugăciunii stăruitoare şi ale participării trupului la slujbele Postului Mare. Această serie de invocări se termină prin cântarea rugăciunii vameşului: „Dumnezeule, milostiv fii nouă păcătoşilor şi ne miluieşte" de către cele două coruri reunite, cu trei metanii, ca şi la sfârşitul lui „Să se îndrepteze".

Troparele care urmează rugăciunilor de la „Sfinte Dumnezeule" sunt compuse din două serii: prima pentru zilele de luni, iar cea de-a doua pentru zilele de marți și joi. Amândouă au aproape aceeași temă: cererea de ajutor în timpul nopții. Dar cea de-a doua serie, mult mai veche, fiindcă se regăsește și în oficiul copt[62], e în același timp mai lungă și mai bogată. Primul tropar din zilele de marți și de joi e consacrat temei somnului: acesta e momentul în care omul este cel mai slab pentru a rezista demonilor care nu dorm, și de aceea are nevoie îndeosebi de ajutorul lui Dumnezeu[63]. După un verset din *Psalmul 118*, se cântă al doilea tropar care e o evocare a judecății:

„... Ce judecată va fi pentru mine, cel zămislit în păcate? Cine-mi va stinge văpaia, cine-mi va lumina întunericul? Afară de nu mă vei milui Tu, Doamne, ca un iubitor de oameni"[64].

Troparul de la „Slavă" e o evocare a exemplului desfrânatei din Evanghelie și un îndemn la priveghere, cu numeroase paralele din imnografia Triodului. Potrivit *Psalmilor 6* și *101*, recitați în a doua parte a Pavecerniței, noaptea e momentul privilegiat pentru a vărsa lacrimile străpungerii inimii: semn distinctiv al pocăinței autentice.

„Lacrimi dă-mi mie, Dumnezeule, ca oarecând femeii celei păcătoase și mă învrednicește să ud picioarele Tale, care din calea rătăcirii m-au izbăvit. Și să aduc Ție miros de bună-mireasmă viața curată, întru pocăință agonisită; ca să aud și eu glasul Tău dorit: «Credința ta te-a mântuit, mergi în pace!»"[65].

Ultimul tropar e adresat Maicii Domnului, pentru ca să fim îmbrăcați în „platoșa" ocrotirii ei împotriva vrăjmașilor ce lucrează în timpul nopții, imagine a păcatului[66].

Ca și la Ceasuri, această primă parte a Pavecerniței Mari se încheie cu un grup de rugăciuni. Rugăciunea „Cel ce în toată vremea..." nu e însă recitată decât la sfârșitul părții a treia, căci în mod logic aceasta nu poate fi repetată decât o singură dată pentru un grup de oficii. După *Typikon*-ul Sfântului Sava, rugăciunea Sfântului Vasile, care o dezvoltă, așa cum am văzut, pe cea a lui Antioh, trebuie citită de preot[67]. Începând cu o aluzie la *Psalmul 90* (versetele 5–6), ea se referă la privegherea nocturnă sau străpungerea inimii, la aducere-aminte de Judecată, la frica de Dumnezeu și stăpânirea trupului dobândită prin asceză, ce apar drept condițiile necesare pentru a petrece o noapte fără ispite. Așa cum atestă unele documente menționate mai sus, locul acestei rugăciuni ne face să presupunem că Pavecernița se încheia probabil odinioară după prima sa parte. Partea a doua nu continuă temele acestei rugăciuni, ci, din contră, revine înapoi reluând tema căinței (*Psalmul 50*) și a plânsului legat de nădejdea mântuirii (*Psalm 101*). Această reluare, ca și celelalte repetiții constatate în

oficiile liturgice, nu este totuşi redundantă. Ea evocă mai degrabă un alt mod de reflecţie decât logica discursului: rugăciunea, căinţa şi „cugetul smerit" nu operează în linie dreaptă, de la un concept la altul, ci în mod circular, revenind mereu asupra aceloraşi teme pentru a le adânci. Aceasta este funcţia acestor trei oficii succesive care de altfel au o lungime extrem de inegală. Această a doua parte nu dezvoltă un rezumat al vieţii duhovniceşti, cum este cea dintâi, ci e în întregime centrată pe căinţa cea mai acută. *Psalmul 50* e psalmul pocăinţei prin excelenţă, iar *Psalmul 101* evocă o intensă durere produsă de amintirea păcatului: „Că s-au stins ca fumul zilele mele şi oasele mele ca uscăciunea s-au făcut. Rănită e inima mea şi s-a uscat ca iarba; că am uitat să mănânc pâinea mea. De glasul suspinului meu, osul meu s-a lipit de carnea mea (*Ps* 101, 5–6). Rugăciunea atribuită marelui păcătos Manase, regele iudeilor, este şi ea unul din punctele culminante ale rugăciunii de pocăinţă:

„Tu Doamne, Dumnezeul celor drepţi, n-ai pus pocăinţă pentru cei drepţi: pentru Avraam şi Isaac şi Iacob, care nu Ţi-au greşit Ţie, ci ai pus pocăinţă mie, păcătosului, pentru că am păcătuit mai mult decât nisipul mării. Multe sunt fărădelegile mele şi nu sunt vrednic a căuta şi a privi înălţimea cerului din pricina mulţimii nedreptăţilor mele"[68].

Partea imnografică ce urmează lui „Sfinte Dumnezeule" şi rugăciunilor lui e constituită din faimoasele tropare ce serveau deja drept refrene oficiului *Pannychis* de la Constantinopol, iar în *Horologion*-ul actual apar şi la Miezonoptică[69]. Şi aici tema esenţială e pocăinţa:

„Miluieşte-ne pe noi, Doamne, miluieşte-ne pe noi! Că nepricepându-ne de nici un răspuns, această rugăciune aducem Ţie, ca unui Stăpân, noi păcătoşii robii Tăi, miluieşte-ne pe noi!"[70].

Troparul Născătoarei care urmează la „Şi acum" sugerează încă şi mai limpede nădejdea iertării:

„Uşa milostivirii deschide-ne-o nouă, binecuvântată Născătoare de Dumnezeu, ca să nu pierim cei ce nădăjduim întru tine, ci să ne mântuim prin tine din nevoi, că tu eşti mântuirea neamului creştinesc".

Această a doua parte se încheie prin acelaşi grup de rugăciuni comune ca şi cea dintâi, şi prin rugăciunea Sfântului Mardarie pe care am găsit-o deja la Ceasul I:

„Stăpâne, Dumnezeule, Părinte atotputernice, Doamne, Fiule, Unule-Născut, Iisuse Hristoase şi Duhule Sfinte, o Dumnezeire, o Putere, miluieşte-mă pe mine, păcătosul, şi cu judecăţile pe care le ştii, mântuieşte-mă pe mine, nevrednicul robul Tău, că bine eşti cuvântat în vecii vecilor. Amin."

Aşa cum remarcă preotul Egender, această rugăciune fiind rostită de Sfântul Mardarie în clipa muceniciei sale dobândeşte o valoare deosebit de intensă în timpul slujbelor[71]. Concizia sa, precum şi relaţia extrem de explicită pe care o stabileşte între mărturisirea dogmatică a Treimii şi mărturisirea păcătoşeniei sale sunt toate cauza acestei repetiţii a rugăciunii în ciclul liturgic cotidian.

Cea de a treia parte e constituită din elemente preluate din Pavecerniţa Mică, şi care n-au fost dislocate în celelalte părţi[72]. Nu găsim, aşadar, nici Crezul, nici *Psalmul 50*, ci *Psalmii 69* şi *142*, doxologia mică şi rugăciunile de încheiere. În Săptămâna I nu se rosteşte în acest loc canonul obişnuit, fiindcă atunci se recită Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul[73]; dar, din lunea Săptămânii a II-a până în vinerea Săptămânii a VI-a, *Typikon*-ul prescrie înlocuirea canonului Maicii Domnului de la Pavecerniţă cu canonul şi stihirile sfinţilor prăznuiţi în mod normal de la Sâmbăta lui Lazăr până la Duminica Tomii, fiindcă această perioadă exclude cu stricteţe comemorările liturgice ale ciclului liturgic fix (cu excepţia Bunei Vestiri)[74]. La Messina, unde nu se cunoştea nici această recitare a Canonului Mare în Săptămâna I, nici, mai cu seamă, restabilirea sfântului zilei la Utrenie, la Pavecerniţă se recita în fiecare zi canonul sfântului din Mineie, omiţându-l însă cu totul între Duminica Stâlpărilor sau a Floriilor şi Duminica Tomii[75].

Singura particularitate cu adevărat notabilă a acestei a treia părţi e cântarea *Psalmului 150*, ale cărui versete sunt intercalate cu refrenul:

> „Doamne al puterilor, fii cu noi, că pe altul afară de Tine ajutor întru necazuri nu avem. Doamne al puterilor, miluieşte-ne pe noi!”[76].

Ca şi celelalte cântări ale Pavecerniţei Mari, această cântare e executată pe glasul 6[77], ceea ce îngăduie asocierea lor subtilă şi sublinierea continuităţii oficiului. Alegerea *Psalmului 150*, ultimul din Psaltire şi printre cei mai entuziaşti, pare să fi fost ghidată de preocuparea de a împinge până în detaliu analogia Pavecerniţei cu Utrenia. Cum acest psalm încheie slujba de dimineaţă, era potrivit ca Pavecerniţa începută cu un Hexapsalm să se încheie şi ea cu un psalm de laudă. Pe lângă această simetrie, cântarea acestui psalm de jubilaţie în faţa mântuirii simbolizate de răsăritul soarelui, atunci când noaptea abia începe, sugerează credinciosului că lupta sa nocturnă va fi scurtă şi că încă de pe acum în ea străluceşte lumina Zilei celei adevărate. De altfel, refrenul, care n-are legătură nemijlocită cu tema psalmului şi se adresează mai degrabă „Stăpânului îngerilor” pentru a-i cere ajutor în încercările nopţii, evidenţiază tensiunea dialectică, adesea relevată aici, între „deja” (adică *Ps* 150) şi „nu încă” (adică refrenul). Asigurarea mântuirii şi proximitatea luminii dau credincioşilor îndrăzneala (*parrhesia*) de a stărui o dată mai mult în cererea ajutorului lui Dumnezeu. La Athos, în timpul acestei cântări, un monah

tămâiază biserica cu o cățuie, ai cărei zurgălăi scandează cântarea alternativă a corurilor. După cele 5 stihiri, primul cor reia prima parte a primului verset al psalmului, cel de-al doilea răspunde cu cea de-a doua parte, și ele se unesc amândouă pentru a cânta mai lent refrenul întreg. Urmează la „Slavă" un tropar (*doxastikon*) care, o dată mai mult, are drept temă rugăciunea sfinților și explică în fond de ce anume îndrăznim să cântăm acest psalm de bucurie după un oficiu închinat în întregime căinței:

> „Doamne, de n-am avea pe sfinții Tăi rugători și bunătatea Ta milostivindu-se spre noi, cum am îndrăzni, Mântuitorule, a Te lăuda pe Tine, pe care Te binecuvântează neîncetat îngerii? Știutorul inimilor, iartă sufletele noastre"[78].

Această piesă se încheie cu trei tropare închinate Maicii lui Dumnezeu (*theotokia*) prin care se imploră mijlocirea ei.

Partea finală a Pavecerniței Mari e identică cu cea a Pavecerniței Mici. Ea cuprinde, din motivul indicat mai sus, rugăciunea „Cel ce în toată vremea și în tot ceasul...", după care preotul nu rostește „Pentru rugăciunile tuturor sfinților", ci, ca la celelalte oficii ale Ceasurilor „Dumnezeule, milostivește-Te spre noi și ne binecuvântează..."[79]. Grupul de rugăciuni legate de cea a Sfântului Efrem se rostește complet până la „Doamne miluiește" de 12 ori. Faptul că el n-a apărut în celelalte două părți ale Pavecerniței, ca în celelalte oficii legate între ele: Ceasul al III-lea – al VI-lea sau Ceasul al IX-lea – Tipica, ne-ar putea mira de altfel. Trebuie observat însă că aici este vorba de oficii distincte celebrate pur și simplu unul după altul, în timp ce Pavecernița Mare e un oficiu, desigur, compozit, dar care posedă o unitate internă și de aceea este potrivit ca rugăciunea Sfântului Efrem să fie rostită numai după cea de-a treia parte, ca una ce se referă la întregul oficiu. În locul scurtei formule de concediere a Pavecerniței Mici și a celorlalte Ceasuri, Pavecernița Mare are o rugăciune de plecare a capetelor: „Stăpâne mult-milostive..." preluată din Litia Vecerniilor praznicelor[80]. Unui oficiu atât de lung i se potrivea o binecuvântare finală mai lungă decât celelalte și care să dezvolte mai mult cererile de mijlocire adresate sfinților în conformitate cu spiritul care călăuzește întreaga celebrare.

Slujba Iertării

După concediere, întâi-stătătorul se închină până la pământ zicând: „Binecuvântați, părinți sfinți, și mă iertați pe mine păcătosul", la care monahii răspund: „Dumnezeu să te ierte, părinte sfinte...". După care frații se duc doi câte doi (câte unul din fiecare cor) înaintea egumenului ca să facă la fel și să-și primească iertarea[81], în timp ce preotul din fața

uşilor împărăteşti ale sanctuarului pronunţă o ectenie ce recapitulează pe scurt toate intenţiile rugăciunii şi pe care fraţii o însoţesc cu numeroase „Doamne miluieşte". Acest obicei al „iertării" e profund înrădăcinat în tradiţia monahală putând fi considerat o dezvoltare chinovială a metaniei pe care ucenicul trebuie să o facă înaintea părintelui său duhovnicesc în fiecare seară, pentru a-i cere iertare şi a primi binecuvântarea sa[82]. Acest rit s-a extins dincolo de slujba apusului de soare, fiind săvârşit în toate zilele şi la sfârşitul Miezonopticii[83], pentru a cere iertarea păcatelor săvârşite în timpul nopţii. La Evergetis această iertare (*synchoresis*) avea loc după Pavecerniţa şi Ceasul I, ziua fiind astfel sfinţită la ambele sale extremităţi[84].

Modificări în săvârşirea Pavecerniţei

a) *Canonul Mare în Săptămâna I:* în timpul Săptămânii I, pentru a o solemniza mai mult şi a pune întreg Postul Mare sub semnul căinţei, se cântă la Pavecerniţă Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul. Cele 9 ode ale sale sunt divizate în 4, astfel ca executarea lui să se facă de luni seara şi până joi seara. Iată, de exemplu, decupajul pentru prima odă:

Lu : *irmos* ; *tropar* 1–6	; *Slavă* ; *a Născătoarei*
Ma: *irmos* ; *tropar* 7–12	; *Slavă* ; *a Născătoarei*
Mi : *irmos* ; 20, 13, 21, 14, 15, 1-a a Mariei Egipteanca	; *Slavă* ; *a Născătoarei*
Jo : *irmos* ; 16, 22, 23, 17, 21, a 2-a a Mariei Egipteanca	; *Slavă* ; *a Născătoarei*

După oda 6, *Typikon*-ul prescrie adăugarea troparelor de străpungere a inimii de la *Pannychis* ce se vor repeta deopotrivă în cea de-a doua parte a Pavecerniţei[85]. În timpul acestor prime patru zile la începutul primei părţi, îndată după rugăciunile începătoare şi refrenul de invitaţie, se recită *Psalmul 69* urmat de canon. Restul Pavecerniţei rămâne neschimbată, cu excepţia părţii a treia considerabil lungită. Această dublare a Canonului Mare pare a fi o particularitate palestiniană, fiindcă nu o regăsim în tradiţia studită, dar ea apare în *Typikon*-ul Sfântului Sava încă din secolul XII[86]. O singură executare a acestei piese centrale a Triodului nu era de ajuns, se pare, monahilor, de aceea ei au dublat-o aducând astfel un element nou în structura Postului Mare. Săptămâna I apare atunci drept un adevărat concentrat al catehezei cvadragezimale şi un moment cu atât mai privilegiat cu cât cântarea Canonului Mare se adaugă unui post strict.

b) *Acatistul de vineri seara: Typikon*-ul Sfântului Sava nu prevede celebrări speciale pentru serile de vineri din Postul Mare, ci numai suprimarea metaniilor la Vecernie (cu excepţia celor specifice Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite)[87] şi înlocuirea Pavecerniţei Mari de către Pavecerniţa Mică, în care se inserează uneori un canon propriu Triodului[88].

Typikon-ul parohial actual, urmat şi de numeroase mănăstiri, prevede săvârşirea Pavecerniţei Mici unite cu cântarea Acatistului împărţit la fel ca şi Canonul Mare în 4 părţi, pentru ca să fie încheiat în sâmbăta Săptămânii a V-a, la a cărei Utrenie Acatistul se cântă în întregime[89]. Vecernia Mică se desfăşoară în mod normal până la Crez, urmat de „Cuvine-se cu adevărat...". Apoi se cântă canonul Acatistului cu 6 tropare pe odă (cel mai adesea reduse la 3), după care se începe cu mare solemnitate condacul „Apărătoare Doamnă..." şi o strofă a Acatistului rostite de preot în faţa icoanei, corurile reluând numai finalul fiecărui condac sau icos. În final se repetă *proimion*-ul, iar Pavecerniţa se termină ca de obicei, numai în vinerea Săptămânii I adăugându-se lectura evangheliei specifică oficiului *Pannychis*.

Acest oficiu, apărut recent în *Typikon*-ul grec, nu este totuşi o inovaţie arbitrară, fiindcă reprezintă moştenirea vechii *Pannychis* constantinopolitane. Încă din epoca lui Iustinian se obişnuia să se facă o procesiune în jurul bisericii Maicii Domnului de la Vlaherne[90]. Această procesiune a dobândit o amploare deosebită şi s-a prelungit într-o priveghere de toată noaptea începând din epoca în care a fost instituită celebrarea solemnă a Acatistului, în seara zilei de vineri a Săptămânii a V-a din Postul Mare[91]. Prin extensiune, într-o mănăstire studită, ca aceea de la Messina, în toate vinerile de peste an oficiul Pavecerniţei era înlocuit de *presbeia*[92] întru cinstirea Maicii Domnului. Acest oficiu, puternic inspirat din *Pannychis*, cuprindea trei ectenii ce aminteau cele trei antifoane de la Constantinopol, „Dumnezeu este Domnul" festiv, un canon în care se intercala imnul Acatist şi, în Postul Mare, o cateheză proprie fiecărei zile. În secolul XV, Sfântul Simeon al Tesalonicului atestă şi el cântarea Acatistului în toate serile de vineri[93].

Deşi nu apare decât în tradiţia palestiniană, acest oficiu extrem de popular până în zilele noastre e profund ancorat în tradiţia bizantină. Se pare că Constantinopolul a făcut pentru Acatist ceea ce Ierusalimul a făcut pentru Canonul Mare: nu era de ajuns ca această bogată şi extrem de apreciată operă liturgică să fie săvârşită o singură dată, drept pentru care celebrarea lui în Săptămâna a V-a era pregătită de-a lungul întregului Post Mare.

Pe de altă parte, este un fapt izbitor că aceste două particularităţi, ce exprimă influenţele Ierusalimului şi Constantinopolului asupra Triodului, nu s-au amestecat cu adevărat în practica ortodoxă decât în mănăstirile de la Athos. Într-adevăr, în parohiile greceşti executarea Canonului Mare în Săptămâna I nu e decât foarte puţin solemnizată, cel mai adesea fiind omisă cu totul, în timp ce ruşii ignoră Acatistul, dar acordă o importanţă considerabilă în Săptămâna I Pavecerniţei unite cu Canonul Mare, care atrage multă lume şi în timpul cărora toţi fac numeroase metanii[94]. Aceste diferenţe în pietatea cvadragezimală nu înseamnă, desigur, că ruşii nu au

devoțiune marială și resping Acatistul, sau că grecii ignoră pocăința exprimată de Canonul Mare. Aceste două tendințe în evlavia liturgică, mai antropologică la ruși și mai cosmică la greci[95], sunt mai degrabă complementare. Pavecernița cu Acatist leagă între ele lumina, certitudinea realizării mântuirii prin Întrupare și consecințele ei pentru sfințirea umanității; în timp ce Pavecernițele Mari cu canonul Sfântului Andrei Cretanul sunt celebrate în întuneric cu lacrimi și întristare, ca mântuirea să se realizeze efectiv în fiecare prin căință. Această polaritate corespunde de altfel realității evoluției istorice a ritului bizantin: se știe că slavii au păstrat în bisericile lor parohiale fără mari modificări *Typikon*-ul Sfântului Sava și că influența monahală a fost mereu dominantă în pietatea rusă, în timp ce grecii au rămas, de la Sfântul Simeon al Tesalonicului încoace, cu nostalgia oficiului catedral (*asmatikos*), reforma liturgică din 1838 încercând, adesea în chip stângaci, restabilirea unora din elementele acestuia.

*

Pavecernița are, așadar, un loc important în spiritualitatea Postului Mare. Sub forma unui triplu oficiu, mai lung decât de obicei și aproape în exclusivitate consacrat pocăinței, ea sugerează că rugăciunea de seară se poate virtual extinde, devenind o priveghere de toată noaptea și o rugăciune neîncetată. Atât în structura sa, cât și în modificările cu ocazia celebrării Canonului Mare și a Acatistului, ea sintetizează de altfel tradițiile Constantinopolului (*pannychis*) și Ierusalimului (*agrypnia*), adoptându-le tendințele spirituale corespunzătoare acestora.

II.B.6 Mijlocirea sfinților și comemorările ciclului fix

II.B.6.1 Sărbătorile fixe în timpul Postului Mare: incidențe și transferări — articularea ciclului fix cu cel mobil

Am menționat deja de mai multe ori interdicția celebrării sărbătorilor sfinților în timpul Postului Mare din pricina contradicției dintre bucuria ce trebuie să însoțească cu necesitate o sărbătoare și ambianța de doliu legată de post[1]. Această regulă, impusă încă de la Sinodul din Laodiceea (între anii 343 și 381), a determinat în mare parte evoluția ulterioară a ciclului sărbătorilor. Perioada cuprinsă între 2 februarie și 25 aprilie, date limită ale Postului Mare[2], a rămas multă vreme aproape lipsită de orice sărbătoare. Începând din epoca lui Simeon Metafrastul, când s-a început completarea sistematică a tuturor oficiilor ciclului liturgic fix compunându-se canoane chiar și pentru sfinții despre care nu se știe nimic, acest interval a fost încetul cu încetul umplut. Cu toate acestea, comemorările din lunile februarie, martie și aprilie rămân în general de mică importanță: trei stihiri la Vecernie, lipsite de tropar vechi[3] și canon la Utrenie, adică gradul minim de festivitate din cultul bizantin. În epoca patriarhului Nicolae III Grămăticul (1084–1111), chiar și aceste comemorări cu solemnizare redusă erau toate împinse în zilele de sâmbătă și duminică, pentru a lăsa zilele săptămânii cu totul libere pentru celebrările cvadragezimale[4]. După Teodor Balsamon (secolul XII), în unele mănăstiri canoanele și viețile sfinților celebrați în timpul Postului Mare se citeau împreună înainte de Duminica Lăsatului de brânză: fapt care permitea eliberarea tuturor celor 40 de zile, fără a se neglija comemorarea nici unui sfânt, și punea în evidență unitatea Postului Mare (cele 40 de zile fiind asimilate prin analogie unei singure zile)[5].

Din rațiunile practice pe care le-am evocat mai sus[6], *Typikon*-ul Sfântului Sava a permis reinserarea stihirilor din Mineie la Vecernie și a ca-

noanelor lor la Utrenie, cu prețul de altfel al unor incoerențe în raport cu structura inițială a oficiilor Triodului[7]. Această măsură are inconvenientul principal de a diminua distincția limpede ce trebuia percepută între ciclul liturgic fix şi perioada Triodului. Cu toate acestea, trebuie observat că menţinerea oficiului cu „Aliluia” îngăduie păstrarea acestor sărbători în fundal, cu excepţia câtorva comemorări care n-au putut fi deplasate: Întâmpinarea (*Hypapante*) Domnului pe 2 februarie, care poate cădea uneori în Săptămâna I din Postul Mare[8]; Sfântul Haralambie pe 10 februarie, a cărui comemorare a fost ridicată la rang de sărbătoare cu priveghere de *Typikon*-ul reformat de la Constantinopol[9]; praznicul primei şi a celei de-a doua găsiri a capului Sfântului Ioan Botezătorul pe 24 februarie, care cade între joia Săptămânii Fiului Risipitor şi marțea Săptămânii a IV-a din Postul Mare[10]; praznicul Sfinților patruzeci de mucenici de la Sevasta pe 9 martie, care cade între miercurea Săptămânii I şi lunea Săptămânii a VI-a, fiind supus aceloraşi reguli şi privilegii[11]; şi, în fine, pe 25 martie praznicul Bunei Vestiri cu maximă solemnizare şi care nu poate fi deplasat în nici un caz. El trebuie însoțit de Liturghia euharistică a Sfântului Ioan Hrisostom şi de o dezlegare la peşte, dar, cum cade între vinerea Săptămânii a III-a şi miercurea Săptămânii Luminate, el a cauzat dificile probleme de combinație tipiconală cu oficiile Triodului, asupra cărora vom reveni.

Atunci când praznicul Întâmpinării cade în Săptămâna I a Postului Mare, *Typikon*-ul Sfântului Sava şi cel de la Constantinopol prevăd suprimarea postului după celebrarea Liturghiei şi combină la Vecernie şi Utrenie textele praznicului cu cele ale Triodului[12]. De asemenea, oricare ar fi ziua în care se prăznuieşte Buna Vestire, trebuie celebrată Liturghia euharistică[13]; în timp ce la toate celelalte sărbători enumerate, atunci când cad în timpul Postului Mare, nu se celebrează decât Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite la Vecernia zilei[14]. Unele piese imnologice ale acestor sărbători, combinate atunci cu textele Triodului, evidențiază în mod explicit legătura lor cu ciclul liturgic mobil. Astfel, pe 24 februarie Sfântul Ioan Botezătorul e rugat să ne deschidă uşile nevoinței:

> „Preacinstitul tău cap a deschis porțile postului, prealăudate, şi a pus înaintea tuturor hrana preadulce a dumnezeieştilor haruri. De care împărtăşindu-ne cu credință, asprimea postului o îndulcim şi cu credință te lăudăm pe tine...”[15].

Praznicul Sfinţilor patruzeci de mucenici evocă şi el Postul Mare şi îndeosebi simbolismul celor 40 de zile:

> „Atleți ai lui Hristos, preacinstitul post mai luminat l-ați făcut cu pomenirea slăvitei voastre pătimiri. Că patruzeci fiind, sfințiți aceste patruzeci de zile, Patima mântuitoare imitând cu lupta voastră pentru

Hristos. Pentru aceasta, îndrăzneală [*parrhesian*] la El dobândind, rugaţi-vă să ajungem şi noi cu pace la Învierea cea de-a treia zi a Dumnezeului şi Mântuitorului sufletelor noastre”[16].

Pe urmele Bunei Vestiri, a cărei celebrare a fost îngăduită de Sinodul Trullan[17] în timpul Postului Mare, unele sărbători ale ciclului fix au fost transferate în locurile lăsate libere de zilele de sâmbătă şi duminică în care se putea celebra Liturghia euharistică. Prima dintre ele a fost praznicul Sfântului Teodor Tiron celebrat pe 17 februarie, căruia i s-a dat un relief deosebit din pricina legăturii existente între minunea „colivelor” şi post[18]. La Sfânta Sofia comemorările drepţilor, patriarhilor şi profeţilor Vechiului Testament s-au transferat în acelaşi mod în duminicile Postului Mare în legătură cu lectura cursivă a cărţii *Facerii*[19]. Comemorările Sfinţilor Flavian şi Leon, papii Romei, şi ale împăraţilor Marcian şi Pulcheria au fost transferate în Duminica Lăsatului de brânză; iar cea a Sfântului Policarp al Smyrnei în Duminica a II-a a Postului Mare[20]. La acestea s-au adăugat praznicul Crucii[21], Acatistul ce însoţea odinioară Buna Vestire[22], prăznuirea Sfintei Maria Egipteanca transferată în Duminica a V-a[23], cea a Sfântului Ioan Scărarul în Duminica a IV-a[24] şi, în sfârşit, cea a Sfântului Grigorie Palama în Duminica a II-a[25], care au completat acest ciclu al unor transferuri de sărbători fixe ce constituie acum o dimensiune esenţială a structurii Triodului asupra căreia voi reveni[26].

Să observăm că în unele manuscrise ale ciclului fix găsim sărbători mobile consemnate la date fixe[27]. Dar aceste particularităţi excepţionale, şi poate chiar accidentale, nu trebuie supralicitate. Ele evidenţiază numai preocuparea pe care au putut-o avea unii redactori de a nu separa prea mult cele două cicluri.

Cum arată în mod admirabil autorul omiliei din anul 387 despre data Paştelui[28]: „prima duminică ce urmează primei luni pline după echinocţiul de primăvară”[29] reprezintă articularea celor trei dimensiuni ale timpului: ciclul solar anual (echinocţiul), ciclul lunar (luna plină) şi ciclul săptămânal (duminica). Ciclul mobil dependent de Paşte nu este, aşadar, radical separat de ciclul liturgic fix, ci îl cuprinde sintetic recapitulând prin acest fapt toate sărbătorile sfinţilor în „Sărbătoarea sărbătorilor”. De asemenea, în plan teologic, totalitatea ipostaselor sfinţilor îşi găseşte unitatea şi coerenţa în Ipostasa unică a lui Hristos:

> „Căci deşi nu vedem că Hristos S-a făcut «totul în toţi», după cuvântul Apostolului, Îl putem totuşi găsi în toţi în acest chip, şi anume *în părţi* [...], *Hristos e acum împărţit* mădular cu mădular *în fiecare din sfinţii Săi*. Dar cum toţi tind spre unitatea credinţei şi virtuţii, se ajunge la «bărbatul desăvârşit» care realizează plinătatea trupului Său în armonia şi particularitatea fiecăruia din mădularele Sale...”[30].

Deşi *Typikon*-ul actual a atenuat puţin prescripţiile Sinodului de la Laodiceea îngăduind celebrarea sfinţilor în toate zilele Postului Mare, acestea rămân strict excluse din perioada celor cincisprezece zile ce înconjură Paştele, tocmai din acest motiv profund[31]: Persoana lui Hristos e desăvârşirea sfinţeniei, fiecare sfânt nefiind decât o „icoană" parţială a ei, aşa cum Sfântul Nicolae Îl reprezintă pe Hristos Bunul Păstor, aşa cum Sfântul Gheorghe Îl înfăţişează pe Hristos Biruitorul Apocalipsei sau Sfinţii Trei Ierarhi pe Hristos Învăţătorul... De aceea, atunci când e celebrat Hristos Însuşi, mai cu seamă în Patima şi Învierea Sa, parţialul trebuie să facă loc plinătăţii, iar praznicele sfinţilor cedează în faţa unirii nemijlocite cu Hristos ce reproduce experienţa baptismală.

II.B.6.2 Mucenicii

Excluderea sărbătorilor sfinţilor în timpul Postului Mare poate fi socotită în acest sens şi o pregătire în vederea dimensiunii hristologice a Săptămânii Mari. Căci sfinţii nu lipsesc cu totul din slujbele celor 40 de zile propriu-zise ale Postului Mare, lor adresându-li-se o laudă şi o rugăciune globală sub forma troparelor mucenicilor (*martyrika*) legate de idiomelele stihoavnei Vecerniei şi Utreniei din toate zilele şi care deţin un loc special în oficiile sâmbetelor în care nu cade o sărbătoare[32]. Această tendinţă de ridicare de la particular la general se regăseşte în celebrarea Sâmbetei Morţilor şi a Sâmbetei Asceţilor care recapitulează totalitatea reprezentanţilor trecuţi ai naturii umane şi ansamblul celor ce au strălucit prin asceză făcându-se astfel vrednici să servească drept exemplu credincioşilor în timpul Postului Mare. De altfel, în venerarea memoriei unui sfânt e cinstită în definitiv întreaga natură umană împăcată şi unită cu Dumnezeu:

> „Pentru aceasta [iubire], toţi sfinţii [...] s-au împotrivit totdeauna păcatului, nedând nici un preţ pe lumea aceasta şi au răbdat multe feluri ale morţii, ca *să se adune din lume în ei înşişi şi în Dumnezeu şi să înlăture în ei înşişi sfâşierile firii*"[33].

Prăznuirea generală a defuncţilor sau asceţilor afirmă faptul că sfinţenia, în sensul dezvoltat aici de Sfântul Maxim, reprezintă împlinirea trecerii de la ipostasă la natură, pe care am văzut-o stând la baza spiritualităţii Triodului[34]. Prin iubire, sfinţii au realizat identificarea cu Adam propusă la începutul Postului Mare şi au regăsit în Adamul cel Nou o nouă identitate, care nu mai e legată de limitele trupului, ci e deschisă adâncului divino-umanităţii.

Rugăciunea adresată sfinţilor în timpul Postului Mare dobândeşte, aşadar, o semnificaţie diferită de sărbătorile ciclului liturgic fix. Sfinţii nu mai sunt veneraţi în singularitatea vieţii lor, ci în unitatea lor în Dumnezeu.

În această privință troparele mucenicilor (*martyrika*) sunt revelatorii: ele se adresează mucenicilor în general, insistând asupra multiplicității și diversității suferințelor lor ce constituie pentru ei căile de unire cu Dumnezeu. Întreaga valoare a acestor piese stă tocmai în acest anonimat. Sublinierea faptului că martiriul e condiția normală a existenței creștine[35]: fie prin sânge, fie prin lacrimi și ostenelile ascezei, calea unirii rămâne aceeași pentru toți creștinii:

> „Omoară-ți trupul, răstignește-l și vei dobândi cununa muceniciei. Ce a fost sabia pentru mucenici să fie voința ta pentru tine”[36].

Prin urmare, tuturor sfinților li se poate aplica calificativul de „martiri”, potrivit exemplului Sfântului Grigorie din Nazianz, care, făcând elogiul Sfântului Vasile, îl rânduia printre mucenici[37]. Aceștia s-au întrecut pentru a muri din dragoste de Hristos[38] și au biruit asupra morții prin Cruce[39]. Au biruit vrăjmașul fără trup în însuși trupul lor[40], trecut dincolo de limitele trupului stricăcios[41], și pot dănțui acum împreună cu îngerii[42]. Întreaga creație, sfințită de sângele mucenicilor[43], se alătură acum oamenilor pentru a celebra pomenirea lor[44]. Dar aceste sărbători nu pot adăuga în fond ceva slavei lor, ele fiind organizate mai degrabă pentru a-i îndemna pe credincioși să urmeze exemplul lor:

> „... laudele noastre nu sporesc cu nimic slava eroilor, ci ne fac mai buni pe noi, cei care le rostim și le ascultăm.
>
> Urcat la cer, sfântul nu mai are ce face cu aclamațiile omenești, ajungând la capătul unei vieți mai înalte și mai fericite; nouă, celor care rămânem încă aici și avem atâta nevoie de încurajări din toate părțile, nouă ne sunt necesare aceste prăznuiri ale sfinților care să ne îmboldească spre aceeași râvnă”[45].

Martirii sunt celebrați colectiv în timpul Triodului tocmai pentru că au realizat în trupul lor o desăvârșită imitare a Patimilor lui Hristos servind astfel drept model tuturor celor ce se pregătesc în vederea inițierii creștine.

> „De este vreo virtute, de este vreo laudă, se cuvine sfinților. Căci săbiilor și-au plecat grumajii pentru Tine, Cel ce ai plecat cerurile și Te-ai pogorât; vărsatu-și-au sângele pentru Tine, Cel ce Te-ai deșertat [*kenosanta heauton*] pe Tine Însuți și ai luat chip de rob [*Flp* 2, 16]; smeritu-s-au până la moarte, imitând [*mimoumenoi*] sărăcia Ta...”[46].

Prin răbdarea lor în încercări, martirii sunt modele de renunțare[47] și înfrânare[48]; exemplul lor ne îndeamnă să-i urmăm în timpul Postului Mare care strălucește astfel cu o dublă lumină dată de harul postului și isprăvile mucenicilor.

> „Postul cel curat și fără prihană ajungând la noi acum, a dus cu sine săvârșire de minuni mucenicești. Căci prin post ne curățim de întină-

ciunile necurăţiei cele sufleteşti şi prin dovezi şi lupte vitejeşti asupra patimilor. Pentru aceasta şi cu darul sfintei postiri luminându-ne şi cu minunile mucenicului Teodor, ne întărim prin credinţă întru Hristos, cerând de la El să dea mântuire sufletelor noastre"[49].

Sprijinul rugăciunii lor, a căror eficacitate e garantată de suferinţele lor[50], e de asemenea indispensabil pentru parcurgerea stadionului Postului Mare şi pentru a ajunge la Patima lui Hristos:

„Cinstită mulţime a mucenicilor, roagă-te lui Hristos ca, săvârşind noi cu pace alergarea [*dromon*] postului, să vedem şi să ne închinăm Patimilor Lui"[51].

Dacă rugăciunea lor are adesea puterea de a vindeca bolile trupului, în timpul Postului Mare li se cere mijlocirea, ca ei să facă aceeaşi minune pentru cei bolnavi cu sufletul:

„Tot felul de chinuri cu slăbiciunea trupului răbdând, vindecători bolnavilor v-aţi arătat, purtătorilor de chinuri. Pentru aceasta strig: Tămăduiţi prin pocăinţă în vremea postului sufletul meu cel bolnav!"[52].

Prin mijlocirea mucenicilor, recurgem, aşadar, la rugăciunile tuturor sfinţilor pentru ca să ducem la bun sfârşit alergarea Postului:

„Pentru rugăciunile sfinţilor apostoli şi ale sfinţilor mucenici, Te rugăm, Iisuse milostive, dă-ne să trecem vremea postului în căinţă lepădând tot păcatul"[53].

II.B.6.3 Comemorările ciclului săptămânal: Apostolii

Rugăciunea adresată sfinţilor rămâne prezentă în Postul Mare şi prin intermediul comemorărilor ciclului liturgic săptămânal, care n-au fost omise nici în Triod[54]. În general, deşi pomenirea îngerilor e omisă în zilele de luni, găsim de multe ori cereri de mijlocire adresate lor:

„Stăpânii, puteri, scaune, serafimi, domnii, căpetenii, heruvimi, îngeri şi arhangheli, rugaţi pe Dumnezeu ca să săvârşim noi vremea postului făcând cele plăcute Lui şi să dobândim laudă ca nişte slugi bineplăcute Lui"[55].

Apostolii rămân şi ei statornic comemoraţi în zilele de joi şi un număr de piese imnologice ale Triodului îi pun în legătură cu spiritualitatea Postului Mare. Cei doisprezece apostoli sunt „razele soarelui duhovnicesc"[56] şi „dumnezeieştii cărbuni aprinşi"[57] care mistuie prin glasurile lor de foc toate rătăcirile[58] şi „curăţă materia patimilor noastre"[59]. Întăriţi de

puterea Crucii[60], ei se risipesc în lume pentru a aduna pe toți oamenii în unitatea credinței[61]. Prin urmare, ei sunt pentru credincioși modele de râvnă și nevoință:

„Glăsuire de douăsprezece strune, adunarea Apostolilor dăruiește oamenilor bogăția înfrânării și izvorul mântuirii"[62].

Apostolii sunt preamăriți ca de obicei pentru propovăduirea lor, dar aici aceasta e asimilată învățăturii ascetice a Triodului, iar postul e asimilat Evangheliei:

„Pe voi, apostoli, dându-vă Hristos ca pe o lumină la toate marginile lumii, v-a zis: Mergând între neamuri, învățați-i să Mă cunoască pe Mine, că fiind cu trup M-am hrănit cu postul și călcând toată puterea vrăjmașului am arătat oamenilor calea cea dreaptă"[63].

„Trimiși ați fost, ucenicilor, de Învățătorul Hristos propovăduitori neamurilor, ca să le luminați cugetele cu dumnezeieștile învățături, să se oprească de la pofte și de la mâncare, să iubească înfrânarea și să-L cunoască pe Dânsul, Domn și Ziditor lumii și Făcător de bine tuturor"[64].

Ca și în cazul mucenicilor, apostolii sunt evocați pentru urmarea exemplului lor, dar și pentru a cere ajutorul puternicei lor mijlociri necesare mai cu seamă în acest timp de lupte duhovnicești:

„Apostoli prealăudați, rugători ai lumii, tămăduitorii bolnavilor, păzitorii sănătății, în acestea amândouă păziți-ne pe noi, care trecem vremea postului; ca să fim împăcați dumnezeiește unul cu altul, ferindu-ne gândul netulburat de patimi și să cântăm toți laudă lui Hristos, Celui ce a înviat, ca Unui biruitor"[65].

Mijlocirea lor este, așadar, în același timp necesară străbaterii Postului Mare și unirii cu Patima și Învierea lui Hristos:

„De Dumnezeu aleși doisprezece Apostoli, aduceți acum rugăciune lui Hristos, ca să trecem toți curgerea postului, săvârșind rugăciuni cu umilință și virtuți cu osârdie; ca în acest chip să ajungem să vedem Învierea cea slăvită a lui Hristos Dumnezeu, slavă și laudă aducând"[66].

II.B.6.4 Maica Domnului și mijlocirea ei

Cu toate acestea, întotdeauna în timpul Triodului rugăciunea cea mai intensă e adresată Născătoarei de Dumnezeu care, prin curăția ei maximă și maternitatea sa divină, a dobândit la Dumnezeu familiaritate sau îndrăzneală (*parrhesia*)[67]. Triodul evocă, în ce o privește învățătura, devenită clasică de la Sfântul Irineu încoace și extrem de răspândită în imno-

grafie, a recapitulării şi a Evei celei noi[68], care pare deosebit de importantă în timpul acestei perioade, în care pentru a putea reveni în rai fiecare trebuie să reproducă duhovniceşte o asemenea recapitulare. Restaurarea prin asceză şi căinţă a naturii umane alterate de patimi e de acum posibilă graţie naşterii Maicii lui Dumnezeu:

„Preasfântă Stăpână, ceea ce ai deschis tuturor credincioşilor uşile raiului, pe care le-a încuiat odinioară Adam cu neascultarea, deschide-mi uşile milei tale"[69].

Într-adevăr, raiul a fost virtual redeschis tuturor de Întruparea şi Economia lui Hristos, dar, pentru a fi efectivă, aceasta trebuie actualizată în fiecare prin conlucrarea libertăţii sale cu planul lui Dumnezeu. Maica Domnului joacă în această privinţă un rol privilegiat de mijlocitoare între Dumnezeu şi om. Rugăciunea sa e un „ajutor dumnezeiesc"[70], care face ca, pentru fiecare credincios ce conlucrează la mântuirea sa cerându-i mijlocirea, mila lui Dumnezeu să biruie încă o dată dreptatea Lui[71].

„Pe tine te rugăm, Fecioară, ceea ce eşti singură bună, fă-ne buni pe noi, cei plini de răutate, şi îndelung roagă-te lui Hristos, Cel din fire bun, să săvârşim vremea postului, făcând cele bune şi lăudându-L întru cântări"[72].

Invocarea Născătoarei de Dumnezeu e cu atât mai stăruitoare în timpul Postului Mare, fiindcă „sfârşitul este aproape". Prin urmare, nu e de ajuns să-i cerem să fim izbăviţi de greşeli, trebuie să o rugăm şi să fim izbăviţi din iad:

„Fecioară preacurată, ceea ce ai născut pe Unul Judecătorul Cel preadrept şi lesne iertător, Hristos Domnul, scapă-mă de judecata şi de focul şi de chinul pe care mi le-a pricinuit mie desfătarea de păcat"[73].

Tot prin mijlocirile ei, iar nu prin puterile noastre, vom putea duce un „post duhovnicesc" adăugând ascezei discernământul:

„Întăreşte-mă, Fecioară, să postesc şi să mă depărtez de tot păcatul, ceea ce în chip de negrăit ai născut întrupat pe Cuvântul Cel puternic şi fără de păcat. Şi dă-mi lacrimă curăţitoare de păcate, ceea ce eşti cu totul fără de prihană"[74].

Am putea avansa aici chiar faptul că, atunci când virtuţile principale ale Triodului, smerenia, căinţa, străpungerea etc., sunt prezentate ca daruri pure ale harului[75], ele sunt de fapt rezultatul *conlucrării* între milostivirea lui Dumnezeu şi rugăciunea sfinţilor. Fiecare trebuie să se simtă nevrednic de harul virtuţilor, şi să atribuie meritul lor Maicii Domnului şi sfinţilor, al căror ajutor e cerut tot timpul Postului Mare. Astfel, chiar dacă

omul păcătos nu poate să facă binele, el poate totuşi intra în comuniune cu Dumnezeu prin virtuţi, participând la procesul divino-uman al îndumnezeirii umanităţii prin rugăciunile sfinţilor.

II.B.6.5 Buna Vestire

Teologia praznicului

Maica Domnului e prototipul şi culmea îndumnezeirii, fiindcă ea a purtat trupeşte pe Hristos, în timp ce ceilalţi creştini trebuie să-L „nască" doar duhovniceşte. Prin urmare, ea e socotită de cultul ortodox „Preasfântă" (*Panagia*)[76], Sfânta Sfintelor:

> „Sfânta sfintelor te socotim pe tine, Fecioară fără prihană, Maică nenuntită, căci prin naşterea ta dumnezeiască ai dăruit nestricăciune tuturor credincioşilor"[77].

De aceea praznicele Maicii Domnului trebuie să le întreacă în solemnitate pe cele ale sfinţilor, iar Buna Vestire nu poate fi nicicum deplasată în timpul Postului Mare.

Această strictă imobilitate a praznicului de pe 25 martie e de altfel impusă de preocuparea de a păstra realismul anului liturgic. Dat fiind că Naşterea Domnului e celebrată pe 25 decembrie, se cuvine, prin urmare, ca zămislirea lui Hristos să fie prăznuită exact cu nouă luni înainte, aşadar pe 25 martie; dată căreia, potrivit unei vechi tradiţii[78], îi corespundea de altfel începutul creaţiei lumii. Înţelepciunea lui Dumnezeu în Economia Sa impunea ca a doua creaţie să corespundă simbolic primei, iar „începutul mântuirii"[79] să se înscrie ca recapitularea originii înseşi a timpului.

Buna Vestire trebuie, pe de altă parte, celebrată pe această dată fixă, apropiată de echinocţiul de primăvară, fiindcă această perioadă a anului e în fond o reproducere periodică a creaţiei lumii. Ciclul anual al anotimpurilor e asumat astfel de timpul liturgic pentru a deveni simbol al adevărurilor teologice. Epoca „învierii anuale" a creaţiei sensibile devine acum o imagine a Paştelui, care trebuie celebrat puţin după această perioadă[80], şi a Bunei Vestiri, care cuprinde în sine virtual totalitatea tainei mântuirii[81]. Potrivit imnografilor, acest praznic este descoperirea „sfatului mai înainte de veci al lui Dumnezeu"[82], ivirea în timp a marii taine a Economiei dumnezeieşti[83]. Cuvântul necircumscris prin fire şi împreună-veşnic cu Tatăl Se face prin milostivire circumscris şi supus timpului[84] spre „îndumnezeirea compusului [uman] asumat"[85].

> „Taina din veac se descoperă astăzi, şi Fiul lui Dumnezeu fiul omului Se face, pentru ca luând ceea ce e mai rău, să-mi dea mie ce este mai

bun. Amăgitu-s-a oarecând Adam vrând să se facă dumnezeu şi n-a ajuns, acum însă Dumnezeu Se face om ca să-l facă pe Adam dumnezeu. Să se bucure făptura şi să se veselească firea, căci arhanghelul stă cu frică înaintea Fecioarei zicându-i: «Bucură-te!», nimicind întristarea. Dumnezeul nostru, Cel ce Te-ai întrupat din milostivire, slavă Ţie"[86].

Probleme tipiconale: incidenţa praznicului cu Postul Mare şi Săptămâna Mare

Apariţia în Postul Mare a unui asemenea praznic debordând de bucurie cosmică[87] răstoarnă în chip necesar ambianţa de căinţă şi străpungere a acestuia. Celebrarea Liturghiei euharistice a Sfântului Ioan Hrisostom făcută obligatorie de Sinodul Trullan, indiferent de zi, atrage cu sine şi desfiinţarea postului şi o dezlegare la peşte[88]. În anumite mănăstiri, ca la Evergetis, atunci când Buna Vestire cădea în Săptămâna Mare, această dispensă de la post se limita de luni până joi doar la crustacee şi vin. Dacă Buna Vestire se prăznuia în Vinerea Mare, atunci după Liturghie nu se mâncau decât legume crude însoţite de vin. Dacă aceasta cădea Sâmbăta Mare, se păzea şi atunci postul şi nu se gusta decât anafură în pronaos după Liturghie[89]. Potrivit *Typikon*-ului Sfântului Sava, oricare ar fi ziua Săptămânii Patimilor în care se întâmplă să cadă Buna Vestire, se dă dezlegare la untdelemn şi la vin numai „pentru osteneala privegherii" şi pentru „ajutorul dat de Maica Domnului"[90], peştele însă rămâne oprit pentru a menţine intensitatea duhovnicească a acestei săptămâni[91].

Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom e de altfel supusă unor restricţii. În unele variante ale *Typikon*-ului Sfântului Sava se prescrie ca ea să se săvârşească, atât în Postul Mare, cât şi în Săptămâna Patimilor, numai dacă mănăstirea are un paraclis sau o biserică închinată Născătoarei de Dumnezeu; evident cu excepţia Joii Mari sau Sâmbetei Mari, care întotdeauna trebuie să se încheie cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare[92]. În ciuda vechimii ei, această prescripţie n-a fost reţinută în versiunea tipărită a *Typikon*-ului, care prevede Liturghie euharistică în toate cazurile, cu preţul a numeroase dificultăţi de combinare între textele Triodului şi cele ale praznicului din Minei. De-a lungul istoriei *Typikon*-ului această problemă a suscitat controverse printre liturgişti şi soluţii uneori opuse. Ea nu este atât de secundară pe cât pare, având, din contră, o importanţă centrală în teologia timpului liturgic, dat fiind că articulează cele două dimensiuni ale anului: ciclul liturgic fix, centrat pe Naştere, şi ciclul liturgic mobil, centrat pe Paşte. Atunci când Buna Vestire e prăznuită în timpul Săptămânii Mari, după felul în care întâietatea e acordată cântărilor Triodului sau celor ale praznicului, se evidenţiază punctul de vedere global adoptat pentru întreg anul liturgic. *Typikon*-ul Sfântului Sava reprezintă în această

privință un compromis abil, care permite conservarea fixității Bunei Vestiri și a simbolismului ei, păstrând în același timp climatul ciclului mobil.

a) Dacă Buna Vestire cade într-o zi oarecare de post în timpul Postului Mare:

Atunci, pe 24 martie, slujbele Triodului se cântă ca de obicei, dar Tipica e rostită mai rapid și la Vecernie metaniile sunt suprimate. Oricare ar fi ziua în care s-ar întâmpla praznicul, în timpul Postului Mare sau al Săptămânii Mari, la „Doamne strigat-am" cele 5 stihiri ale praznicului trebuie precedate de cele a Triodului „pentru cinstirea datorată Postului Mare"[93]. Fiecare serie de tropare va trebui, așadar, să înceapă cu străpungerea de inimă a Triodului pentru a trece apoi la bucuria praznicului într-o mișcare „pascală", subliniată deja în toată rânduiala liturgică. Liturghia Darurilor mai înainte sfințite urmează Vecernia, oricare ar fi ziua săptămânii, astfel încât cele 10 stihiri de la „Doamne strigat-am" sunt repartizate după cum urmează:

— idiomela zilei Triodului de 2 ori (fără *martyrika*)

— 3 prosomii din Triod și

— 5 prosomii ale Bunei Vestiri.

La lecturile din Vechiul Testament se urmează aceeași regulă: lecturile Triodului le preced pe cele ale praznicului. După Liturghie, monahii se îndreaptă spre trapeză unde se dă dezlegare la untdelemn și la vin. Apoi, la o oră după apusul soarelui, se lovește toaca mare (*kopanon*) și cea de metal (azi clopotele) pentru priveghere, care urmează rânduiala veche păzită la praznicele Nașterii și Arătării Domnului, la care se săvârșește Liturghia Sfântului Vasile cel Mare unită cu Vecernia. Vecernia fiind, așadar, săvârșită, se citește Pavecernița Mare[94]. După doxologia părții a treia, Pavecernița e întreruptă pentru a purcede la Litie în pronaos în cântul idiomelelor praznicului și, respectiv, ale stihoavnei Vecerniei Mari la reîntoarcerea în naos. Această procesiune e completată cu frângerea pâinii (*artoklasia*), ca la orice priveghere, și cu o „citire mare" despre praznic, prin care se face trecerea spre Utrenie. Potrivit *Diataxei* patriarhului Filotei, aceasta urmează numaidecât. După prima stihologie a Psaltirii se cântă o sedealnă sau o catismă poetică din Triod, iar după cea de-a doua una a praznicului. Omis de sărbători începând din Duminica Lăsatului de brânză, Polieleul se cântă aici după rânduiala praznicelor Maicii Domnului, adică cu *Psalmul 44*. Urmează antifoanele glasului 4, Evanghelia praznicului, *Psalmul 50*, stihirile și idiomela praznicului, omițându-se orice particularitate a Triodului. Se cântă apoi cele două canoane ale praznicului, cu fiecare odă pe 14 tropare și irmoasele lor drept catavasie, așa cum indică Mineiul. La trei ode ale canonului, troparele se reduc la 8 (cu irmoasele), pentru a se putea cânta canoanele lui Iosif și Teodor pe 6 tropare, catavasiile fiind atunci irmoasele celui de-al doilea canon al

Triodului. La oda a 9-a se distribuie comunității lumânări pentru cântul luminândei sărbătorii. La *Psalmii 148–150* se cântă stihirile praznicului, iar la stihoavnă cele ale Triodului. Trebuie observat că, în ciuda acestei ambianțe festive, Utrenia şi toate celelalte slujbe ale zilei se încheie cu cele trei metanii mari şi cu rugăciunea Sfântului Efrem. Celelalte metanii se suprimă, dar acestea se păstrează, insistându-se astfel pe continuitatea Postului Mare şi dispoziția de căință a sufletului, care nu trebuie întreruptă de bucuria praznicului.

Îndată după Utrenie urmează Ceasul I după rânduiala festivă: fără lectură la catismă[95] şi cu troparul şi condacul praznicului înlocuind troparele obişnuite ale Ceasurilor.

La Ceasul al III-lea comunitatea se adună în biserică pentru a face o procesiune în jurul mănăstirii cu rugăciunile obişnuite ale Litiei şi cântând troparul şi condacul praznicului. Acest obicei e o caracteristică fundamentală a praznicului Bunei Vestiri, pe care o găsim în documentele studite, *Hypotyposis* şi *Diatyposis*, unde se prescrie la ceasul al 6-lea adunarea în paraclisul Maicii Domnului, de unde se pleacă apoi în procesiune în jurul mănăstirii[96]. La intrarea în biserică se rostesc Ceasurile al III-lea şi al VI-lea însoțite de lectura unei omilii a praznicului.

La vremea rânduită se celebrează Ceasul al IX-lea cu lectura unei catisme şi a catehezei Sfântului Teodor la Buna Vestire, deplasată astfel de la Ceasul I la Ceasul al IX-lea. Urmează Tipica, care nu se cântă ci se recită, şi care se încheie prin cele trei metanii mari şi rugăciunea Sfântului Efrem.

Vecernia care urmează e identică cu Vecernia Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite cu zece stihiri la „Doamne strigat-am": idiomela Triodului de două ori, trei prosomii ale Triodului, trei prosomii ale Bunei Vestiri şi două ale sinaxei Arhanghelului Gavriil de pe 26 martie. Se face intrarea cu Evanghelia, căci aceasta se va citi la Liturghie. Lecturile sunt cele ale Triodului, la care se adaugă două de la Vecernia Bunei Vestiri, dar nu se spune „Lumina lui Hristos" ca la obişnuita Liturghie a Darurilor mai înainte sfințite. Demarcarea între partea vesperală şi partea liturgică rămâne totuşi marcată de „Să se îndrepteze". Prezența aici a acestui element pur cvadragezimal şi a metaniilor care îl însoțesc dă Liturghiei ce urmează o tonalitate cu totul excepțională, fiindcă e singurul caz în care actualizarea euharistică a Paştelui e nemijlocit legată de atmosfera catanictică a Postului Mare. După tămâierea de la „Să se îndrepteze", Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom se desfăşoară fără modificări începând de la „Sfinte Dumnezeule" cu lectura Apostolului şi a Evangheliei praznicului. După Liturghie, comunitatea se îndreaptă spre trapeză pentru masă, în cursul căreia se dă dezlegare la peşte.

Această soluție adoptată de *Typikon*-ul Sfântului Sava, constând din a muta Liturghia euharistică după Vecernia praznicului din 25 martie,

permite nu numai conservarea în această zi de praznic a unei anume atmosfere cvadragezimale, ci mai cu seamă avantajul păstrării postului până seara. Ca în zilele în care se celebrează Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, postul euharistic se *suprapune* atunci peste postul ascetic al Postului Mare, iar bucuria pascală a sărbătorii nu vine să contrazică astfel, nici să rupă continuitatea efortului ascetic. Totuşi, această soluție implică un anume anacronism, fiindcă atunci Buna Vestire are două Vecernii: cea a zilei precedente, ca în toate zilele de praznic, şi cea a zilei următoare, ca în celelalte zile ale Postului Mare[97]. Dar acest inconvenient rămâne minor, fiindcă ziua de 26 martie, consacrată „soborului (sinaxei) Arhanghelului Gavriil" continuă tema praznicului. După masă, ziua liturgică se încheie cu recitarea Pavecerniței Mici în pronaos, fără canon, nici metanii, cu excepția celor ale rugăciunii Sfântului Efrem.

b) Atunci când Buna Vestire cade în Săptămâna Mare:

Soluțiile aplicate în cazul în care Buna Vestire cade în Postul Mare[98] rămân valabile, cu câteva excepții, şi pentru primele zile ale Săptămânii Mari, dar ele trebuie modificate pentru ultimele zile ale acestei săptămâni, căci în acest de pe urmă caz aspectul dramatic al celebrării Patimii trebuie să apară în mod absolut în prim-plan. Problema poate fi destul de uşor rezolvată pentru Joia Mare şi Sâmbăta Mare, care au în mod normal Liturghia euharistică a Sfântului Vasile cel Mare unită cu Vecernia; dar pentru Vinerea Mare, zi normală strict aliturgică, combinarea cu Buna Vestire pune cele mai mari dificultăți. Pentru a evita repetiții inutile, vom prezenta aici trei tabele comparative ale compunerii slujbelor celor trei zile ale aşa-numitului „triduum" pascal cu Buna Vestire, după suplimentul monahului Marcu, episcop de Otranto, la *Typikon*-ul Sfântului Sava, fără a menționa însă nici elementele rânduielii obişnuite, nici unele din cele evocate mai sus[99].

	Joia Mare	**Vinerea Mare**	**Sâmbăta Mare**
Vecernia pe 24 martie			
„Doamne, strigat-am"	10 (6 Tr, 4 BuV)	10 (6 Tr, 4 BuV)	10 (6 Tr, 4 BuV)
„Slavă..."	Tr	Tr	Tr
„Şi acum..."	BuV	BuV	BuV
Lecturi	Tr + 3 BuV	Tr + 3 BuV	Tr + 5 BuV
	„Să se îndrepteze"	„Sfinte Dumnezeule"	Ap + Ev Triod
	Ev Tr	Ap + Ev Tr	Ecteniile şi rugăciunile Vecerniei Stihoavna Tr
	Liturghia Darurilor	Liturghia Sfântului Vasile	Apolis: BuV + Tr
Pavecernița	Pav Mare + Priveghere	Pav Mare + Priveghere	în chilie

	Joia Mare	Vinerea Mare	Sâmbăta Mare
Privegherea pe 25 martie			
UTRENIE			
„Dumnezeu este Domnul”	2 × Tr BuV	2 × Tr BuV	2 × Tr, 1 × BuV
		Slujba Patimilor	
Psalmodie	Polieleu + lecturile patristice BuV		*Ps* 118 și Prohodul Domnului + lecturi patristice din Tr + Polieleu și lecturi patristice la BuV
	antifoane + Ev BuV	după Fericiri: antifoane + Ev BuV + Ev VII a Patimii	antifoane + Ev BuV
canon	BuV pe 8 Tr pe 8	BuV pe 14 Pe 6 la od Tr[100]	BuV pe 8 Tr pe 8
catavasii	irmoasele Tr	irmoasele BuV la od 5, 8, 9 ale Tr	irmoasele Tr
La oda 3	condac Tr + sedealna BuV și lect. patristică BuV	sedealna BuV și lect. patristică BuV	condac Tr și lect. patristică BuV
La oda 6	condac BuV	condac BuV[101] + lect. patristică Tr	condac BuV + lect. patristică BuV
luminânda	Tr + BuV	Tr + BuV	2 × BuV
Laude	BuV	Tr[102]	3 Tr + 3 BuV
„Slavă…”	BuV	Tr	Tr
„Și acum…”	Tr	BuV	Tr[103]
Stihoavnă	Tr	BuV	
„Slavă…”	Tr	Tr	
„Și acum…”	BuV	BuV[104]	
CEASUL I	+ cateh. Teodor BuV		în chilie
PROCESIUNE	La ceasul al 5-lea: Ceasul VI, IX, Tipica în pronaos cu tr și condac BuV	La ceasul al 5-lea: Ceasurile împărătești cu tr și condac BuV	ca Joia Mare
VECERNIE	separată, la ceasul al 8-lea	unită cu Tipica	separată, la ceasul al 12-lea
„Doamne, strigat-am”	10 (6 Tr, 4 BuV)	10 (6 Tr, 4 BuV)	10 (3 Tr, 4 BuV, 3 26 martie)
„Slavă…”	Tr	Tr	Tr
„Și acum…”	BuV	BuV	BuV
Intrare	cu Evanghelie	fără Evanghelie	cu Evanghelie
Lecturi VT	Tr + 2 BuV	Tr + 2 BuV	15 lecturi Tr fără prochimen
„Sfinte Dumnezeule”	Tr + BuV	BuV + Tr	Tr + BuV
Ap + Ev			
	Continuarea Liturghiei Sfântului Vasile	Continuarea Liturghiei Sfântului Ioan	Continuarea Liturghiei Sfântului Vasile

Studiul acestui tabel ne permite constatarea faptului că soluțiile găsite pentru Joia Mare și Sâmbăta Mare sunt destul de asemănătoare și ele lasă un loc mai important Bunei Vestiri (mai ales în Joia Mare) decât atunci când Buna Vestire cade în Vinerea Mare. Dominantă în acest ultim caz rămâne lunga slujbă a celor 12 evanghelii ale Patimii (nu se cântă Polieleul), iar imnele praznicului se combină cu cele al Triodului fără a modifica ordinea lecturii Evangheliilor. Această soluție adoptată de *Typikon*-ul Sfântului Sava permite conservarea unui subtil echilibru între cele două celebrări și reprezintă o bună sinteză a tradiției liturgice. Dar redactorii *Typikon*-ului parohial ivit din reforma din 1838 n-au fost se pare satisfăcuți și, în ciuda întregii tradiții anterioare, prevăd ca, în cazul în care ar cădea în Vinerea Mare, prăznuirea Bunei Vestiri să fie transferată în ziua Paștelui, după slujba Învierii[105]. Explicația dată de acest *Typikon* e că acest transfer ar fi motivat de preocupări pastorale (prin economie), poporului simplu fiindu-i greu să împace în aceeași zi o atmosferă de praznic cu sentimentul de întristare. Drept urmare, cele două praznice au fost separate, iar Buna Vestire a fost asociată bucuriei pascale „ca să nu apară o dizarmonie între «Astăzi a fost spânzurat pe lemn...» (antifonul 15 din Vinerea Mare) și «Astăzi bunele vestiri de bucurie...» („Slava" stihoavnei de la Vecernia Bunei Vestiri)"[106]. Dar îndată se precizează că această măsură nu se aplică decât parohiilor și catedralelor; în mănăstiri praznicul Bunei Vestiri trebuie să rămână fix „pentru cinstirea ctitorilor lor din vechime și a Părinților, și pentru viețuirea diferită și mai înaltă a monahilor"[107].

Alte soluții de evitare a concurenței celor două ambianțe liturgice opuse au fost propuse și de alte *typika*, fără a pune însă în cauză principiul fixității Bunei Vestiri. Manuscrisul *1104* de la Sinai (secolul XIV) al *Typikon*-ului Sfântului Sava menționează un *Typikon* necunoscut al muntelui Olimp care propunea pur și simplu dublarea Utreniei atunci când Buna Vestire avea loc în Vinerea Mare, în Sâmbăta Mare sau în Duminica Paștelui[108]. Se celebrau atunci două Utrenii distincte. Mai întâi cea a Bunei Vestiri, apoi cea a Triodului. Oricât de facilă și radicală, această soluție alterează grav inserarea ciclului liturgic în ciclul timpului cosmic. Fiindcă celebrarea Utreniei de două ori în aceeași zi e un anacronism, dat fiind că soarele nu răsare decât o singură dată!

Pentru a concluziona asupra semnificației Bunei Vestiri în Triod, trebuie amintit că, dată fiind importanța sa, locul central al rugăciunii adresate Născătoarei de Dumnezeu și frecventa cădere a praznicului de pe 25 martie în Postul Mare, celebrarea Acatistului, unită inițial cu Buna Vestire, a fost transferată în ciclul liturgic mobil. Această celebrare din sâmbăta Săptămânii a V-a (precum și extensiunea ei la fiecare din serile de vineri ale Postului Mare) joacă un rol important în punctarea parcursului cvadragezimal, asupra căruia vom reveni, și evidențiază faptul că Buna Vestire constituie un element necesar echilibrului ciclului liturgic

mobil[109]. Chiar dacă 25 martie cade aproape mereu în timpul Postului Mare, Buna Vestire nu poate să nu fie comemorată, căci, împreună cu ciclul Naşterii, ea este începutul nemijlocit al mântuirii celebrate în ciclul liturgic mobil.

*

Deşi prăznuirile sfinţilor sunt interzise canonic în timpul Postului Mare, ajutorul şi rugăciunea lor nu încetează să fie invocate prin adresări generale către martiri sau apostoli. Rugăciunea sfinţilor e un ajutor indispensabil străbaterii „oceanului Postului Mare”. Nu se neglijează mai cu seamă cererea mijlocirii Maicii Domnului, sfinţenia sa unică fiind prototipul şi scopul spre care tind toate eforturile credincioşilor. Frecventa cădere în cadrul ciclului mobil a praznicului Bunei Vestiri pe care îl prelungeşte Acatistul din vinerea Săptămânii a V-a şi din fiecare vineri seară, îngăduie, pe de altă parte, evidenţierea articulării intime între ciclul liturgic fix şi ciclul liturgic mobil, manifestând prin urmare întrepătrunderea dintre Întrupare şi mântuire.

Concluzia Părții a II-a

Dacă în această a doua parte am zăbovit mai mult asupra detaliului regulilor postului şi a structurii slujbelor în Postul Mare, e pentru a încerca să detectăm cu mai multă precizie cum anume se manifestă efectiv „modul căinței" şi care sunt elementele care dau Triodului atmosfera sa atât de deosebită. Conținutul imnelor şi al lecturilor nu e de ajuns pentru a-i îndemna în mod eficace pe credincioşi la o căință şi o străpungere a inimii sinceră, e nevoie ca şi *trupul lor* să adopte aceste nou mod de existență şi tocmai acesta e rolul *typikon*-ului: să completeze pentru trup cateheza pentru suflet oferită de imnologie.

Regulile postului ca şi aspectul formal al slujbelor reprezintă, aşadar, un întreg program, aproape „ştiinţific", de pedagogie şi redresare a trupului răzvrătit şi rătăcit în patimi. Această asceză nu este însă prezentată ca un efort individual de purificare şi de desăvârşire, ci ea se găseşte perfect inserată într-un context liturgic, tradițional şi eclezial. Am putea chiar spune că însăşi Biserica devine ascetică în timpul Postului Mare, fiecare găsindu-şi în ea locul potrivit pe măsura curățirii şi râvnei sale.

Această dimensiune eclezială a *typikon*-ului şi regulilor ascetice apare cu putere atunci când suntem atenți la caracterul specific pe care-l dobândeşte atunci timpul liturgic. Studiul ciclului lecturilor şi al simbolismului oficiilor ne-a îngăduit să subliniem tocmai faptul că, dacă dimensiunea recapitulării întregii istorii e deja prezentă în răstimpul obişnuit în ciclul liturgic cotidian, această dimensiune e deosebit de izbitoare în timpul Postului Mare. Aşa cum condiția prealabilă pentru a păzi cum se cuvine virtuţile catehezei imnografice şi a oferi lui Dumnezeu o căință bineprimită constă în a ieşi din închiderea în noi înşine pentru noi înşine pentru a ne deschide spre întreaga natură umană, tot aşa pe parcursul Postului Mare (şi prin analogie străbaterea ciclului liturgic zilnic sau a fiecărui oficiu) apare ca un rezumat, ca o condensare a întregii istorii a mântuirii, devenind acum istoria sfântă a fiecăruia.

Regulile *typikon*-ului nu trebuie privite drept simple norme disciplinare sau „instrumente” ale purificării, fiind în ele însele simbolurile şi anticipările scopului spre care tinde această curăţire. *Typikon*-ul cheamă credinciosul la o răsturnare atât de completă a conduitei sale şi a înseşi temeliilor existenţei sale, încât regulile sale formale evidenţiază o răsturnare a înseşi ordinii cosmice (de exemplu, inversarea sensului ciclului cotidian şi a ciclului săptămânal). Slăbindu-şi trupul prin post, umplând timpul morţii prin rugăciunea liturgică şi priveghere, penitentul nu se curăţă numai pe sine însuşi, ci „răscumpără” şi timpul (*Ef* 5, 16; *Col* 4, 5). Îl „hristifică” şi îl face să asculte dinainte de legile lumii transfigurate sub modalitatea ascezei. Astfel, această ştiinţă duhovnicească depozitată în *typikon* apare drept mijlocul de a atinge prin curăţire Săptămâna Paştelui, precum *şi* drept o anticipare autentică a *trecerii* de la timp la veşnicie, ce va fi celebrată atunci. Restul, ciclul cotidian al rugăciunii, ciclul lecturilor, fiecare oficiu sunt felurite răsfrângeri ale acestui *„Paşte al Postului Mare”* care uneşte trupul şi sufletul, ansamblul naturii umane şi al cosmosului într-un acelaşi elan de oferire de bunăvoie pe altarul inimii aşteptând ca în a Treia Zi focul dumnezeiesc să o mistuie şi să o lumineze[110].

Partea a III-a

Structura Triodului

III.1 Reprezentarea timpului în Triod şi simbolismul numerelor

III.1.a Paştele şi „răsturnarea polilor"

Ciclul liturgic mobil, care s-a dezvoltat de o parte şi de alta a praznicului Paştelui, constituie o aplicare a programului complet al vieţii duhovniceşti privit ca o dezvoltare şi actualizare a iniţierii baptismale. În introducere am propus ipoteza potrivit căreia cele trei etape majore ale acestei mistagogii: curăţire, luminare, desăvârşire, corespund celor trei părţi ale ciclului liturgic mobil: Postul Mare, Săptămâna Mare — Paşte, Cincizecime.

În plan formal, Triodul şi Penticostarul apar ca două perioade simetric articulate de sărbătoarea Paştelui. Aceasta este „ziua cea sfântă şi aleasă, cea dintâi a săptămânii, împărătească şi doamnă a zilelor, praznic al praznicelor şi sărbătoare a sărbătorilor"[1]. Ea conţine sintetic toate celelalte celebrări ale timpului liturgic: nu numai duminicile, care sunt tot atâtea „Paşte săptămânale"[2], dar şi oficiile ciclului zilnic care sunt actualizări parţiale ale sale[3]. În acest centru, timpul cosmic şi timpul istoriei sunt întemeiate din nou, restaurate, transfigurate şi orientate spre veşnicie[4]. Înainte de Înviere, timpul era supus „stăpânitorului lumii acesteia" şi servea drept instrument încercării sale de destrămare şi scindare în multiplicitate. Urcând pe Cruce şi coborând la iad pentru a învia împreună cu El pe Adam[5], Hristos *a răsturnat* literalmente *polii* lucrării cosmice şi *a înviat timpul* pentru a-l face să treacă de la moarte la viaţă, pentru a zdrobi închiderea cantitativă a temporalităţii şi a o face vie prin energiile îndumnezeitoare ale veşniciei lui Dumnezeu. Răul, atingându-şi limita ultimă prin atacul asupra lui Hristos, a fost întors de El spre bine, iar timpul stricăciunii a fost de atunci transformat pentru credincioşii ce calcă pe urmele Dumnezeului-om în timp al urcuşului.

> „Vezi moartea ajunsă la plinirea lungimii sale, oprindu-şi înaintarea, răsturnându-şi mişcarea şi micşorându-se, simbol al faptului că noap-

tea ticăloasă a păcatului crescând atât cât i-a fost cu putinţă şi, prin născocirea tuturor răutăţilor, atingându-şi plinirea mărimii şi ticăloşiei, e oprită astăzi în înaintarea ei mistuitoare, alergând de acum înainte spre pierzania şi nimicirea ei"[6].

Graţie acestei răsturnări pascale a înseşi temeliilor timpului, calea restaurării e de acum posibilă pentru cei ce au fost întinaţi de patimi:

> „Succesiunea etapelor prin care am ieşit din rai, surghiuniţi împreună cu protopărintele nostru, e cea pe care o putem acum reface în sens invers pentru a ne întoarce la fericirea dintru început"[7].

Întoarcerea în rai propusă în timpul perioadei Triodului nu e, aşadar, cu putinţă decât pentru că Învierea lui Hristos a avut *deja* loc şi a deschis calea. Lucrul în vederea căruia ne pregătim e tocmai actualizarea personală a acestui eveniment decisiv al istoriei mântuirii. Totul e deja împlinit şi natura umană îndumnezeită în Persoana lui Hristos şade aici şi acum, suflet şi trup, în sânul Treimii, dar e nevoie de un timp de pregătire, de curăţire şi eforturi voluntare, care sunt garanţiile aderării libertăţii la planurile lui Dumnezeu, pentru ca această Înviere să se realizeze efectiv duhovniceşte în fiecare. Astfel Triodul şi Penticostarul reprezintă efectiv *pregătirea* şi *realizarea* duhovnicească a Economiei şi apar ca două perioade analoge în durata şi structura lor, al căror conţinut e hotărât de Paşte ca o „răsturnare a polilor". Să amintim că iniţial ele nu formau decât o singură carte liturgică împărţită în două: „Triodul străpungerii" şi „Triodul bucuriei"[8].

III.1.b Sensul ciclului săptămânal

Am evocat deja una din consecinţele acestei răsturnări studiind sensul ciclului liturgic zilnic în oficiile Postului Mare: începând de la Paşte acesta e inversat şi Vecernia precedă Utrenia, pe când în timpul Triodului ziua liturgică începe dimineaţa[9]. O răsturnare comparabilă putem constata şi în ciclul liturgic săptămânal: de la Duminica Vameşului şi Fariseului până la Paşte, duminica e ultima zi a săptămânii[10] (astfel expresia „a treia duminică din Postul Mare" înseamnă duminica ce încheie Săptămâna a III-a); în timp ce de la Paşte la Cincizecime, duminica e prima zi a săptămânii evidenţiind astfel echivalenţa zilei a opta cu ziua întâi asupra căreia insistă[11] sinaxarul Duminicii Tomii (ziua a opta a săptămânii în care „toate zilele sunt duminici"), pe urmele unor Părinţi ca Iustin Martirul şi Filozoful:

> „Căci prima zi, fiind prima dintre toate zilele, atunci când se numără din nou după toate zilele săptămânii, se cheamă a opta, fără ca pentru aceasta să înceteze a fi prima"[12].

În afara ciclului liturgic mobil, săptămâna reuneşte aceste două dimensiuni: potrivit sistemului lecturilor din Noului Testament (din Apostolul şi Evangheliarul liturgic) duminica încheie săptămâna[13]; în timp ce în Octoih ea constituie primul oficiu al tuturor glasurilor şi conţine modelele (irmoasele) numeroaselor tropare (în principal sedelnele Utreniei) ale zilelor săptămânii următoare[14]. Ciclul liturgic săptămânal are, aşadar, ca şi ciclul liturgic zilnic, o dimensiune pascală pe care o reflectă bine în ansamblul anului liturgic.

III.1.c Triod şi Penticostar, analogie şi continuitate

Cele 40 de zile ce urmează praznicului Paştelui sunt probabil anterioare instituirii Postului Mare[15] şi ele nu se încheiau odinioară cu praznicul Înălţării, ci printr-o sărbătoare de încheiere a Paştelui, al cărei echivalent îl regăsim în actuala miercuri a închiderii praznicului[16].

Timp de 40 de zile, după unii chiar până la Cincizecime[17], se celebrează o „unică sărbătoare"[18], „toate zilele au aceeaşi putere ca şi duminica"[19] şi, în general, postul e suprimat cu totul[20]. Celor 40 de zile de asceză intensă trebuie să le urmeze 40 de zile de bucurie neîntreruptă pentru a ilustra cele două aspecte complementare ale vieţii creştine şi a imita pe Hristos Care a postit 40 zile înainte de Patima Sa şi a rămas pe pământ cu ucenicii săi 40 de zile după Înviere:

> „Din aceeaşi pricină a postit când a fost ispitit înainte de moartea Sa, pe când avea încă nevoie de hrană, şi a vrut să mănânce şi să bea, pe când se preamărise după Înviere, deşi hrana nu-I mai era necesară. Pe de-o parte, a arătat El Însuşi osteneala noastră, iar, pe de altă parte, [a arătat] în noi înşine mângâierea Sa, rânduindu-le pe amândouă pentru 40 de zile [...]. Astfel, postind timp de 40 de zile înainte de moartea Sa trupească, El părea să strige: «Înfrânaţi-vă de la poftele acestui veac», iar când a mâncat şi a băut timp de 40 de zile după Învierea Sa trupească, părea să strige: «Iată Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor» [*Mt* 18, 20] [...]. Apostolul ne arată că trebuie să ţinem împreună [aceste două sentimente]: «Umpleţi-vă de bucurie prin nădejde, răbdând în necazuri» [*Rm* 12, 12], bucuria fiind aici legată de hrană, iar necazul de post. Fiindcă atunci când intrăm pe calea Domnului, trebuie să postim de deşertăciunile veacului acestuia şi să ne hrănim sufletul cu făgăduinţele viitoare, neodihnindu-ne inima noastră aici, ci înălţând-o sus ca acolo să-şi găsească hrana ei"[21].

Cele două perioade sunt analoge şi în structura lor, fiecare constituind un ciclu complet organizat în jurul centrului său: praznicul Crucii în Duminica a III-a din Postul Mare şi, respectiv, miercurea Înjumătăţirii

praznicului[22]. Aceste două sărbători au o temă principală diferită: pe de-o parte, anticiparea celebrării Crucii din Vinerea Mare privită sub aspectul ei cosmologic; de altă parte, învățătura lui Hristos „Izvor de Viață" în templu; dar în plan structural ele au aceeaşi funcţie. Înjumătățirea praznicului e „în mijlocul zilelor ce încep de la Înviere şi se pecetluiesc prin dumnezeiasca Cincizecime"[23] primind din partea acestor două praznice o „îndoită luminare"[24]. Ea Îl celebrează pe Hristos ca *Mijlocitor*[25] îngăduind astfel afirmarea continuității între Economia lui Hristos şi Economia Duhului Sfânt[26]. În mod comparabil, aşa cum vom vedea, praznicul Crucii Îl celebrează pe Hristos drept *Centrul* care a adunat lumea risipită, înscriindu-se în ciclul Triodului ca o punctare a efortului şi ca un fel de prăznuire anticipată a Patimii[27].

Poate fi observată şi prezența a două Sâmbete ale Morţilor, una înainte de Duminica Lăsatului de carne iar alta în ajunul Cincizecimii, care au numeroase piese imnografice şi o rânduială comună, evidenţiind astfel limpede corespondența celor două cicluri[28].

În paralel cu acest aspect analogic, răsturnarea realizată de Paşte implică o distincţie între Triod şi Penticostar, răsturnare care dă ciclului liturgic mobil dinamismul şi unitatea sa. Dacă lăsăm deoparte perioadele pregătitoare în vederea Postului Mare şi privim ciclul complet ce se întinde de la Paşte până la Cincizecime, aceste două perioade apar diferite în însăşi durata lor: cele 40 de zile ale Postului Mare țin de timpul acestei lumi cuprins simbolic în numărul 6[29], pe când cele 50 de zile ale Cincizecimii simbolizează desăvârşirea supremă a numărului 7 înmulțit cu el însuşi, la care se adaugă pecetea unității[30]. Într-o epocă în care Înălțarea se celebra încă în acelaşi timp cu Cincizecimea, Eusebiu al Cezareei scria:

> „Simbolurile profetice ale lui Moise făcând astfel loc realităților, am primit sfatul de a prăznui această sărbătoare cu şi mai multă strălucire, ca unii ce suntem uniţi cu Mântuitorul şi ne bucurăm de Împărăția Sa. [...] De aceea, după ce am străbătut cu vitejie cele 6 săptămâni ale perioadei dinainte a celor 40 de zile pregătitoare în vederea Paştelui, după Paşte prăznuim Cincizecimea în 7 săptămâni complete. Fiindcă numărul 6 înseamnă făptuirea, asceza şi lucrarea; de aceea se spune că Dumnezeu a zidit toate în 6 zile. Ostenelilor acesteia îi urmează praznicul al doilea de 7 săptămâni, înmulţind pentru noi odihna, al cărui simbol e numărul 7. Dar numărul Cincizecimii nu se opreşte la aceste 7 săptămâni, ci, după ce au trecut cele 7 săptămâni, prin ultima unitate care le urmează numaidecât ($7 \times 7 + 1$), pecetluieşte ziua praznicului Înălţării lui Hristos"[31].

Nu este aici locul să precizăm limitele exacte ale celor „6 săptămâni", de care vorbeşte Eusebiu, să reținem mai degrabă echivalența stabilită între numerele 6 — 40 şi 7 — 50.

Aritmologia simbolică era extrem de răspândită în Antichitate, şi autorii creştini o utilizează din plin ca instrument de exegeză şi reflecţie teologică[32]. Aritmologia se întemeiază pe principii diferite ale aritmeticii[33]: ea nu operează prin analiză şi diviziunea cantitativă, ci e o ştiinţă sintetică şi analogică ce urmăreşte cunoaşterea proporţiilor armonice ale creaţiei. Numărul simbolic posedă o veritabilă consistenţă ontologică şi permite determinarea locului fiinţei care-l desemnează în constituţia muzicală şi ritmică a lumii[34]; astfel, ea poate fi fără exagerare apropiată de teologia tradiţională a numelui[35]. Unii, ca, de exemplu, Nicomah din Gerasa sau Fericitul Augustin, merg până la a-i atribui o origine supraomenească[36]. Dat fiind că înţelepciunea dumnezeiască a „rânduit toate cu măsură, număr şi greutate"[37], numărul e prezent în însăşi natura lucrurilor ca „frate cosmic al Înţelepciunii"[38].

> „Dumnezeu le face pe toate cu măsură şi nu e nimic lipsit de măsură, fiindcă nu e nimic care să nu-şi aibă numărul său"[39].

Teologia numerelor se va aplica, aşadar, tuturor regnurilor lumii create, de la cele 4 elemente până la cele 9 cete îngereşti, dar mai cu seamă timpului, a cărui mişcare o măsoară acordând-o pe Unitate[40]. Graţie numerelor, mişcarea proprie creaturii, consecinţă a trecerii ei de la nefiinţă la fiinţă[41], se înscrie în simfonia cosmică şi devine *ritm*. De aceea, culmea vieţii duhovniceşti şi treapta cea mai înaltă a nepătimirii pe care o poate atinge omul e de a se uni cu „dănţuirea îngerilor"[42]. Nu este vorba de o încetare a mişcării ei naturale, ci de „ritmarea" acesteia după „corul circular" al făpturilor netrupeşti pentru a participa împreună cu ele la Unitatea divină[43].

Periodizarea duratei prin numere semnificative ce-şi găsesc temeiul în acelaşi timp în natură, cât şi în Scriptură, permite stabilirea unor corespondenţe între timpul istoric, timpul cosmic şi timpul liturgic, pe care Părinţii le-au exploatat pe larg, îndeosebi în ciclul liturgic mobil, unde cele 40 de zile, Înălţarea şi Cincizecimea se bazează tocmai pe astfel de numere.

Astfel, pentru Eusebiu, „trecerea" realizată la Paşte deschide timpul cosmic spre sfârşitul său în „Sabatul sabaturilor", fiindcă numărul 50 depinde de numărul 7 ($7 \times 7 + 1$), ori cele 40 de zile de osteneli ascetice fiind puse în corespondenţă cu cele 6 zile rezervate faptelor (cele 6 zile ale creaţiei), unitatea ce trebuie adăugată numărului 6 pentru a ajunge la desăvârşirea şi odihna lui 7 apare, prin urmare, analogă decadei ce trebuie adăugată numărului 40 pentru a face din el 50. Într-adevăr, în simbolismul numeric, înmulţirea cu 10 nu înseamnă o sporire cantitativă, ci reprezintă mai degrabă trecerea la o treaptă de perfecţiune superioară:

> „Fiindcă întâia şi cea mai desăvârşită unitate e numărul cel mai desăvârşit dintre toate numerele şi cel mai aproape de desăvârşire"[44].

Cele 10 zile adăugate „celor 40 de zile de bucurie" ale timpului pascal înseamnă, aşadar, că atunci trecem de la limitele timpului reprezentate de numărul 6 şi Postul Mare, pentru a atinge nepătimirea veşniciei şi „sabatul duhovnicesc"[45]. Aceste două părţi ale ciclului mobil transpun în planul anului simbolismul în acelaşi timp spiritual şi cosmologic al săptămânii creaţiei.

Această dimensiune a depăşirii timpului cosmic, revelată de cea de-a doua parte a ciclului liturgic mobil, a fost exprimată în chip desăvârşit de Sfântul Grigorie Palama plecând de la analogia între numărul 50 şi numărul 8:

> „Harul Duhului a rânduit ca înainte de aceste zile [ale Cincizecimii] să trecem sfintele Păresimi în post, priveghere, rugăciune şi făptuirea tuturor virtuţilor. Căci prin cele 40 de zile El arată că viaţa în acest veac a celor ce se mântuiesc nu trebuie să fie altceva decât căinţă şi o vieţuire plăcută lui Dumnezeu.
>
> Prin cele 50 de zile ce urmează şi pe care le străbate acum, el a arătat moştenirea, uşurarea şi odihna celor ce au vieţuit cu râvnă pentru Dumnezeu.
>
> Astfel, aceste 40 de zile păstrează aducerea-aminte de Pătimirile mântuitoare ale Domnului primind [porunca] de a rupe postul după ziua a şaptea [Sâmbăta Mare]. Pe când aceste 50 de zile cuprind urcuşul la cer, pogorârea şi darul Duhului Sfânt. Căci veacul acesta are numărul 7 fiind alcătuit din 4 anotimpuri, 4 puncte cardinale şi 4 elemente, şi din cei ce iau parte prin faptele lor la Pătimirea lui Hristos. El este urmat de praznicul Cincizecimii care începe în [ziua] a opta şi care îşi trage numele de la numărul 8; depăşind cinstitul număr 7 şi 4, el atinge prin Învierea Domnului şi Înălţarea care-i urmează învierea viitoare a neamului omenesc..."[46].

Penticostarul e, aşadar, un ciclu liturgic orientat spre veşnicie, fiindcă e articulat de numărul 8 (ogdoadă, octavă), numărul Învierii[47]. El e alcătuit din 8 săptămâni, în timpul cărora toate oficiile se cântă succesiv pe unul din cele 8 glasuri pentru a completa ciclul Octoihului în Duminica Tuturor Sfinţilor. Acest ciclu al glasurilor muzicale consemnat în Octoih va continua în afara ciclului mobil şi va circumscrie totalitatea anului liturgic făcând-o să depindă astfel de Paşte[48].

Pentru motivele evocate mai sus cu privire la ciclul săptămânal, în timpul Penticostarului duminicile se numără începând din ziua Paştelui privită drept cea dintâi dintre ele, astfel că Duminica Cincizecimii e celebrată după 7 săptămâni (7 × 7 zile), dar e duminica a opta după Paşte. Ea este, aşadar, în acelaşi timp ziua a 50-a şi duminica a 8-a, numărul 50 fiind pentru ciclul liturgic anual ceea ce este numărul 8 pentru ciclul săptămânal.

„Căci numărul 7 înmulţit cu el însuşi naşte numărul 50 fără unu, zi pe care o împrumutăm lumii viitoare, zi care va fi în acelaşi timp a opta şi întâia, sau mai degrabă una şi veşnică. Căci aici sabatul prezent al sufletelor noastre îşi găseşte împlinirea, pentru ca o «parte să fie dată lui 7 şi alta lui 8» [*Ecc* 11, 2]"[49].

Numărul 50 depăşeşte pătratul numărului 7, aşa cum 8 depăşeşte numărul 7 prin adăugarea unei unităţi ce reprezintă posibilitatea actuală de urcuş al creaturii spre veşnicie. În această perspectivă, timpul Triodului e asimilat numărului 7, iar nu numărului 6, fiindcă acesta din urmă reprezintă timpul pregătirii şi înlănţuirii determinismului cosmic[50].

III.1.d Numărul 7

În aspectul său „pozitiv", numărul 7 a fost în general privit drept numărul însuşi al perfecţiunii[51], fiindcă Dumnezeu, încheindu-Şi opera creaţiei Sale în 6 zile, S-a întors în ziua a şaptea la odihna Sa, adică la nemişcarea pe care nu o părăsise cu adevărat niciodată[52]. În lucrurile create prezenţa numărului 7 desemnează, prin urmare, difuzarea prezenţei divine şi a frumuseţii, în măsura în care aceasta e în acelaşi timp expresie a Înţelepciunii sale şi întoarcere la Obârşia ei. Potrivit unui punct de vedere complementar şi mai contingent, îndeosebi atunci când privim depăşirea numărului 7 în numărul 8, numărul 7 apare şi el drept însuşi simbolul timpului ciclic:

> „Realitatea timpului e circumscrisă în săptămâna de 7 zile. De aceea, atunci când măsurăm timpul cu zilele, plecând de la o zi şi oprind numărul la 7, revenim la o zi, măsurând întreaga întindere a timpului prin ciclul săptămânilor până ce lucrurile mişcătoare trecând şi curgerea devenirii oprindu-se, vor veni, cum spune Apostolul, lucrurile neschimbate şi care nu suferă nici alterare, nici prefacere, această creaţie rămânând mereu asemănătoare ei înşişi în veacurile viitoare"[53].

Alcătuit din şase săptămâni de post şi din Săptămâna Mare, ciclul Postului Mare înseamnă, aşadar, înlănţuirea de „roata celor şapte zile"[54] şi pregătirea în vederea depăşirii timpului însuşi. El condensează şi recapitulează simbolic extensiunea totală a duratei pentru a o aduce spre ziua a opta şi Înviere.

Prin locul său de prim ordin în Scriptură, numărul 7 a fost legat de Părinţi de Vechiul Testament, în timp ce numărul 8 era legat de Noul Testament[55]; ceea ce corespunde bine concluziilor pe care ne-a îngăduit să le tragem studiul ciclului lecturilor: înaintea Paştelui, în timpul dominat

de numărul 7 se citeşte Vechiul Testament, în timp ce după Înviere, în timpul transfigurat, nu se citeşte decât Noul Testament[56].

Când e privit după sensul său contingent, numărul 7 poate implica şi o nuanţă de penitenţă şi reconciliere (e, dacă vrem, forma psihologică a întoarcerii la obârşiei); căci, după Sfântul Vasile cel Mare, „Scriptura desemnează necontenit numărul 7 ca numărul iertării păcatelor”[57]. În cartea lui Daniel, de exemplu, regele Nabucodonosor trebuie să rămână „mâhnit” timp de 7 vârste, ca arborele pe care l-a visat, şi nu-şi va putea regăsi puterea la sfârşitul acestei perioade decât atunci când va recunoaşte că adevărata suveranitate e a lui Dumnezeu[58].

Această interpretare penitenţială a numărului 7 se aplică în chip cu totul special Postului Mare, care ar putea fi astfel definit drept *o concentrare a timpului, calificată şi orientată de căinţă.*

> „... pentru ca mulţumită cinstitei hebdomade a postului să ducem o vieţuire sigură şi lipsită de păcat. Fiindcă săptămâna se întoarce mereu şi, întorcându-se ca un semn şi circumscriindu-se, înfăşurându-se în jurul ei însăşi, săvârşeşte acest veac hebdomadar”,

scria Ioan din Atena cu privire la cele 7 săptămâni ale postului[59].

III.1.e Problema săptămânii a opta

În timpul perioadei cuprinse de la extinderea postului Săptămânii Mari până la fixarea Postului Mare bizantin actual, evaluarea duratei postului a variat mult. Cum atestă mărturiile istoricilor bisericeşti Socrate şi Sozomen, în secolele IV–V durata postului diferea mult de la o regiune la alta, după cum se numărau sau nu zilele nepostite sau, dacă Săptămâna Patimilor era inclusă sau nu în Postul Mare[60]. Astfel, potrivit acestor istorici, în provinciile Occidentului cele 40 de zile ale Păresimilor se încheiau cu Vinerea Mare[61]. Totuşi, istoria naşterii acestei perioade de post a impus distincţia clară între cele două perioade reprezentate de Postul Mare şi, respectiv, de Săptămâna Mare; aşa cum s-a putut remarca şi cu privire la structura sistemului lecturilor[62].

> „Cele 40 de zile se încheie cu praznicul Stâlpărilor [Floriile], căci în Săptămâna Mare postim pentru Patima Domnului şi pentru Paşte, iar nu din pricina celor 40 de zile”[63].

Se posteşte desigur în amândouă aceste perioade, dar în Postul Mare e vorba de un post „ascetic” de curăţire şi luptă împotriva patimilor, pe când în cea de-a doua e vorba de un post „euharistic” pregătitor în vederea Cuminecării pascale şi rânduit în vederea dimensiunii iniţiatice a Săptămânii Mari.

Potrivit lecționarului armean, la Ierusalim, în secolele IV–V, „cele 6 săptămâni ale Păresimilor” se distingeau net de Săptămâna Patimilor[64], astfel încât Postul Mare se termina, ca şi acum în ritul bizantin, în vinerea Săptămânii a VI-a, înaintea Sâmbetei lui Lazăr.

Totuşi, potrivit punctului de vedere adoptat încă din secolul IV, se putea vorbi fie de cele 7 săptămâni (ale Triodului)[65], fie de cele 40 de zile (doar ale Postului Mare)[66], aceste două numere fiind privite astfel drept complementare.

> „Să privim apoi din ce pricină postul celor 40 de zile se săvârşeşte în 7 săptămâni. Nu e deloc uimitor că se numeşte Păresimi, dar el cuprinde o rațiune tainică mai subtilă. Fiindcă numărul 7 apare ca un număr desăvârşit şi sfințit, care ne face să ne săvârşim sfintele lupte timp de 7 × 7 zile”[67].

Dar începând din secolul IV, pe când Postul Mare abia se instaura, preocuparea din ce în ce mai mare a fost aceea de a da o dimensiune hristologică acestui post complementar al „postului Paştelui” şi de a-l face să corespundă celor 40 de zile pe care le-a petrecut Hristos în pustie. În regiuni, ca aceea a Antiohiei, unde nu se numărau decât zilele efectiv postite, patriarhul Sever extinde postul la 8 săptămâni (8 × 5 zile de post = 40 zile)[68] dezvoltând simbolismul numeric într-un sens nou: prin cele 8 săptămâni, număr al Învierii, dar şi număr al celor 8 „gânduri ale răutății” (*logismoi*), ne curățim cele 5 simțuri, adică toate prilejurile de păcat întrucât prin aceasta omul întreg ca atare intră în legătură cu lumea trupească.

> „Fiindcă cele 5 simțuri prin care ajunge păcatul să intre în noi, adică: auzul, vederea, pipăitul, gustul şi mirosul, sunt curățite de 8 ori postind timp de 40 de zile, pentru ca să putem ajunge la binecuvântata zi, în acelaşi timp a opta şi întâia”[69].

Ceva mai târziu, copții din Egipt vor adăuga astfel 2 săptămâni la cele 6 săptămâni inițiale ale postului[70]. Şi la Ierusalim, Eteria atestă la sfârşitul secolului IV extinderea postului inițial de 6 săptămâni la 8 săptămâni, inclusiv Săptămâna Mare[71]. Din această pricină putem remarca prezența unor lecturi din ce în ce mai bogate în lecționarul de la Ierusalim pentru Săptămâna a II-a a Postului Mare, căci aceasta era Săptămâna I din vechiul Post Mare[72].

La Constantinopol însă, s-a păstrat obiceiul de a număra *perioadele*, şi nu zilele de post, respectiv de a include sâmbetele şi duminicile nepostite în calculul postului, astfel încât nu mai era necesară adăugarea unei săptămâni suplimentare pentru a completa numărul de 40 de zile. Până în zilele noastre, durata Postului Mare ortodox rămâne definită potrivit aces-

tui sistem: 5 săptămâni de 7 zile plus o săptămână de 5 zile (fiindcă Postul Mare se încheie în vinerea Săptămânii a VI-a). 5 săptămâni × 7 zile = 35 zile + 5 zile = 40 zile.

După Sinodul IV Ecumenic de la Chalcedon (451), adăugarea celei de-a opta săptămâni, dezvoltate în Egipt, a devenit o particularitate specifică credincioşilor „monofiziţi" nechalcedonieni, care posteau extrem de strict cea de-a opta săptămână înainte de Paşte, pentru a se deosebi de ortodocşii chalcedonieni[73], iar în secolul VII ei vor sancţiona oficial acest obicei deja vechi[74]. O asemenea manipulare confesională a unui obicei care iniţial nu exprima decât o diferenţă locală în modul de a vedea Postul Mare a suscitat vii controverse, îndeosebi în Palestina, unde ortodocşii îl adoptaseră începând din secolul IV. Cu acest prilej, Sfântul Ioan Damaschinul a alcătuit tratatul său *Despre sfintele posturi*, în care vorbeşte chiar şi de o dispută care „s-a înălţat până la cer"[75] şi alătură unui îndemn la pace între cele două părţi un dosar de citate patristice extrem de preţios în ce priveşte chestiunea discutată. Potrivit autorului *Întrebărilor şi răspunsurilor* atribuite lui Anastasie Sinaitul, cei ce postesc opt săptămâni încalcă numărul sfânt al celor 40 de zile (autorul bazându-se pe calculul siro-antiohian antic) şi mai cu seamă se alătură ereziei iacobiţilor, armenilor şi chiar arienilor[76].

Această problemă a săptămânii a opta şi a armonizării celor două sisteme de calcul, care punea de acum o problemă unei Biserici Ortodoxe din ce în ce mai centralizate (ne apropiem de perioada sintezei între tradiţiile liturgice ale Palestinei şi Constantinopolului), a fost rezolvată prin transformarea celei de a opta săptămâni de post într-o săptămână pregătitoare Postului Mare[77]: actuala Săptămână a brânzei. Această perioadă era postită la Ierusalim, ca şi mai înainte, până seara, dar Constantinopolul a insistat să nu fie vorba de un post complet, asemenea celui al „ereticilor", dându-se, aşadar, dezlegare la lactate, a căror consumare patriarhul Nichifor al Constantinopolului (806–815) a impus-o ca obligatorie pentru toată săptămâna, pentru a afirma încă şi mai limpede ruptura cu postul Bisericilor „monofizite" nechalcedoniene[78].

Instituirea Săptămânii Lăsatului de brânză a fost un punct de plecare al unor ulterioare dezvoltări ale perioadei pregătitoare, asupra căreia vom reveni. Ea apare astfel ca un compromis între cele două moduri de a evalua durata Postului Mare şi simbolismul numerelor pe care le vehiculează acestea. Deşi tradiţia ortodoxă n-a reţinut simbolismul numărului 8 aplicat la cele 40 de zile, pentru a-l putea rezerva perioadei Penticostarului, în structura Triodului rămân totuşi anumite urme ale lui. Astfel, praznicul Crucii sau al Înjumătăţirii Postului, celebrat odinioară numai în miercurea Săptămânii a IV-a, s-a extins virtual la întreaga săptămână, apărând astfel drept centrul unui ciclu de opt săptămâni, circumscris de sistemul lecturilor biblice începute odată cu Săptămâna Lăsatului de brânză[79].

Numărul 40

Atât contemplarea naturii, cât şi Scriptura ne revelează valoarea excepţională a numărului 40. În mod foarte general, acesta desemnează fixitatea, echilibrul unei trepte oarecare a fiinţei privită în dezvoltarea sa existenţială (şi nu în relaţia sa „verticală" cu obârşia). În ordinea geometrică, numărul 4 e ilustrat de un pătrat care e figura cea mai opusă cercului, imagine în acelaşi timp a mobilităţii şi unităţii. De aceea, el implică ideea de stabilitate, sau potrivit autorilor Evului Mediu latin, formează o „solidatis perfectio"[80]. Acest număr se înscrie astfel în organizarea cosmică prin cele 4 elemente, cele 4 puncte cardinale, cele 4 anotimpuri, cărora Revelaţia le suprapune cele 4 râuri ale raiului, cele 4 Evanghelii, cele 4 sensuri ale Scripturii, cele 4 virtuţi cardinale etc.[81].

> „Căci nu este îngăduit — declară Sfântul Irineu — să fie mai mult de 4 Evanghelii, nici mai puţin decât 4. Fiindcă 4 sunt ţinuturile lumii în care vieţuim şi 4 vânturile punctelor cardinale [...]. De unde învăţăm că Logosul Meşteşugar al universului, Cel ce şade pe heruvimi şi le ţine pe toate împreună, odată arătat oamenilor, ne-a dat Evanghelia în 4 forme, o Evanghelie pe care o ţine însă un singur Duh [...]. Heruvimii au 4 chipuri, iar aceste chipuri sunt icoanele lucrării Fiului lui Dumnezeu"[82].

Numărul 40 desemnează, aşadar, extinderea unei stări şi sugerează astfel adunarea şi fixarea lui în unitatea care organizează, căci e în fond simbolismul creat al mişcării divine:

> „Tetrada e decadă în potenţă, luând monada drept model prin înlănţuiri progresive. Şi este ea însăşi monadă, cuprinzând binele în unitatea ei în chipul unei monade şi arătând prin ea însăşi, împărţită fără diviziune, simplitatea şi indivizibilitatea energiei divine..."[83].

Cum se va vedea mai jos, acest dublu simbolism al numărului 4 a fost asumat de Hristos pe Cruce dobândind, aşadar, acum o semnificaţie legată nemijlocit de mântuire[84].

În planul mai contigent al „simbolismului natural", atunci când numărul 4 se aplică temporalităţii sub forma celor 4 anotimpuri, el revelează caracterul ordonat şi ciclic al anului, precum şi analogia între timp şi spaţiu (4 anotimpuri — 4 puncte cardinale). Dar îl putem transpune şi timpului istoric în ansamblul său, sub forma învăţăturii despre cele 4 vârste ale lumii, care, deosebit de dezvoltată în Extremul Orient şi cunoscută în Antichitatea greacă, s-a transmis creştinismului mai cu seamă în Occidentul medieval[85]. Periodizarea istoriei în 4 vârste permite măsurarea ei, „ritmarea" şi considerarea ei drept o expresie a înţelepciunii divine. Cele 4 vârste apar astăzi ca tot atâtea „direcţii" ale timpului, care vin să conci-

lieze aparenta contradicţie între timpul „liniar” al istoriei şi timpul ciclic al cosmosului[86].

Când se înmulţeşte cu 10 pentru a rezulta 40, numărul 4 apare cu atât mai mult legat de unitate, sugerând în acest fel mai limpede reîntoarcerea lucrurilor la obârşie după desfăşurarea lor în existenţă:

> „Acest număr e folosit foarte adesea de Scriptură pentru a sugera taina desăvârşirii în cele patru părţi ale lumii. Numărul 10 întăreşte desăvârşirea. Înmulţit cu 4 el dă 40”[87].

În Vechiul Testament, acest număr al întoarcerii la perfecţiune evocă explicit timpul pedepsei şi al luminii divine[88]:

> „... şi copiii voştri vor rătăci 40 de ani prin pustie şi vor suferi pedeapsă pentru desfrânarea voastră, până vor cădea toate oasele voastre în pustie. După numărul celor 40 de zile în care aţi iscodit pământul Canaan, veţi purta pedeapsa pentru păcatele voastre 40 de ani, pentru fiecare zi, ca să cunoaşteţi ce înseamnă să fiţi părăsiţi de Mine”[89].

Cele 40 de zile ale potopului şi 40 de ani de rătăciri în pustie reprezintă amândouă în mod simbolic „timpul încercării”, răgazul lăsat de Dumnezeu libertăţii create, ca omul *să lucreze* la mântuirea sa şi să se pregătească pentru primirea harului. Exilul de 40 de zile — 40 de ani e în fond mai puţin o pedeapsă cât o pedagogie şi un semn al respectului suveran al lui Dumnezeu pentru libertatea creaturii Sale. În deşert, lipsiţi de orice alt ajutor, oamenii vor putea învăţa astfel să se măsoare pe ei înşişi şi să aprecieze ajutorul lui Dumnezeu:

> „Şi să-ţi aduci aminte de toată calea pe care te-a povăţuit Domnul Dumnezeul tău prin pustie 40 de ani ca să te smerească, ca să *te încerce* şi ca să afle ce este în inima ta, şi de ai să păzeşti sau nu poruncile Lui. Te-a smerit, te-a pedepsit cu foamea şi te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoşteai şi pe care nu o cunoşteau nici părinţii tăi, ca să-ţi arate că nu numai cu pâine trăieşte omul, ci că omul trăieşte şi cu tot cuvântul ce iese din gura lui Dumnezeu...”[90].

La capătul acestei încercări, ei vor putea intra în „Pământul Făgăduinţei” şi vor cunoaşte plinătatea bucuriei ce vine din împăcarea cu Dumnezeu. Ca şi cei 40 de ani de rătăcire a poporului Israel în pustie, am putea de asemenea privi cele 40 de zile ale Postului Mare în această unică perspectivă pozitivă a „pregătirii”, şi atunci ele se vor lega cu atât mai nemijlocit de posturile lui Moise şi Ilie, care i-au pregătit pentru a-i face martori ai teofaniilor. E vorba, aşadar, de o perioadă de separare radicală de orice lucru pământesc, fie în pustie, pe Sinai, pe Horeb sau în chilia monahului, pentru ca descoperirea lui Dumnezeu să găsească în ei vase

demne care să o primească[91]. Într-adevăr, muntele Sinaiului pe care s-a urcat Moise, dar şi deşertul Horebului în care a fugit Ilie evocă prin două dimensiuni diferite locul de retragere, de singurătate, în care omul se poate elibera de griji şi de mulţimea ocupaţiilor lumii; de asemenea, în Postul Mare creştinul trebuie să fugă în pustie prin post şi asceză şi să urce pe muntele rugăciunii.

Aceste două dimensiuni ale celor 40 de zile corespund celor două aspecte ale postului pe care le-am văzut în Triod: postul pedagogic şi ascetic, şi, respectiv, postul mistagogic şi euharistic care îi pregăteşte pe credincioşi în vederea teofaniei pascale supreme.

Cum s-a observat în capitolul despre post, Postul Mare e un timp de luptă intensă împotriva patimilor, astfel că atunci e potrivit să-i imităm pe Moise şi Ilie pentru a culege roadele căinţei[92].

Intervalul de 40 de zile e de altfel generalizat în timpul liturgic pentru orice perioadă ce implică „întoarcere" sau „împăcare". Astfel, la 40 de zile după naştere se fac rugăciunile de curăţire ale mamei şi de intrare a lăuzei în biserică[93], iar la 40 de zile după moarte se celebrează ultima slujbă pentru sufletul defunctului[94]. În Rusia secolelor XIV–XV, în memoria unui defunct sau pentru a împlini un vot naţional, 40 de preoţi celebrau 40 de Liturghii timp de 40 de zile[95].

Aceste două aspecte ale simbolismului numărului 40 au fost asimilate de Hristos, Care S-a supus de bunăvoie unui post de 40 de zile în pustie[96]. El a luat astfel asupra Sa părăsirea şi încercarea poporului ales şi a recapitulat toate ispitirile posibile în cele trei propuneri ale lui Satana. Acest post de bunăvoie al lui Hristos e un element fundamental pentru înţelegerea lucrării divino-umane a tuturor actelor Economiei Sale. În timpul vieţii Sale pământeşti, El a asumat în Persoana Sa toate formele cărora le poate fi supusă firea omenească căzută şi despărţită de Dumnezeu, de la încercarea în pustie şi până la moartea pe Cruce, pentru a face ca Dumnezeirea Sa să strălucească în toate virtualităţile acesteia. Pentru cei care de la Botezul lor duc viaţa lui Hristos, sunt altoiţi pe ipostasa Sa divino-umană şi sunt „răstigniţi împreună cu El", cele 40 de zile ale postului sunt, aşadar, o imitaţie a „vieţuirii" Învăţătorului[97] şi o etapă necesară pe calea imitării Patimii Sale. Dar această imitaţie trebuie să fie adaptată condiţiei proprii naturii umane ce parcurge în *sens invers* calea pe care Dumnezeu a luat-o prin Întruparea Sa:

> „Hristos Se botează şi posteşte, omul posteşte şi se botează; Hristos Se pogoară, omul se înalţă"[98].

Cele 40 de zile ale Postului Mare reproduc, prin urmare, în acelaşi timp exemplul marilor modele ale Vechiului Testament şi postul lui Hristos[99], pentru a sfinţi timpul cosmic prin timpul istoriei mântuirii:

„Postind Domnul numărul cel de 40 de zile, a cinstit şi a sfinţit aceste zile de acum, fraţilor, la care ajungând strigăm: Binecuvântaţi şi preaînălţaţi pe Hristos în veci!”[100].

Această imitare a lui Hristos putea fi chiar literală. Astfel, de la Sfântul Eftimie încoace, monahii Palestinei aveau obiceiul de a pleca în pustie pentru 40 de zile când începea Postul Mare sau chiar după prăznuirea Arătării Domnului până la Duminica Stâlpărilor, „ca să petreacă cu Dumnezeu în singurătate şi rugăciune”[101].

În *Viaţa Sfintei Maria Egipteanca*, Sfântul Sofronie al Ierusalimului evocă în aceste cuvinte practicile aflat în uz la mănăstirea palestiniană a avvei Zosima:

„În duminica ce s-a obişnuit să se numească întâia din săptămânile Postului Mare, se săvârşea Sfânta Liturghie ca de obicei şi fiecare se împărtăşea cu preacuratele şi de viaţă făcătoarele Taine şi mâncau puţin, după cum era obiceiul. După aceasta se strângeau toţi în biserică şi, făcându-se îndelungată rugăciune şi multe metanii, monahii se îmbrăţişau cu sărutare unii pe alţii, sărutau şi pe egumen, făcându-i metanie, şi se rugau să le dea binecuvântarea, care să le fie de ajutor şi de sfătuire în nevoinţele ce le stăteau înainte.

După ce se săvârşeau acestea, se deschideau porţile mănăstirii şi ieşeau toţi din mănăstire cântând cu glas dulce: «Domnul este luminarea mea şi Mântuitorul meu, de cine mă voi teme? Domnul este scutierul vieţii mele, de cine mă voi înfricoşa?» [*Ps* 26, 1] şi celelalte stihuri ale psalmului. Ei lăsau de multe ori un paznic sau doi în mănăstire nu ca să păzească averile ce s-ar afla înăuntru, căci monahii nu aveau ceva care să fie luat de hoţi, dar ca să nu lase biserica fără slujbă dumnezeiască. Fiecare îşi lua de-ale mâncării, după cum putea şi cum voia. Unul lua cu sine pâine pe măsura trebuinţei trupului; altul smochine, altul finice, altul legume uscate muiate în apă, altul nimic, ci numai trupul lui şi rasa cu era îmbrăcat, hrănindu-se, ori de câte ori îl îmboldea firea, cu ierburile ce cresc în pustie. Şi era păzită această rânduială şi lege cu sfinţenie de fiecare din ei: de a nu şti unul de altul cum se înfrânează şi petrece celălalt. Îndată ce treceau Iordanul, se despărţeau unii de alţii. Pustiul era mare şi nici unul nu se întâlnea cu altul. Dar şi dacă unul din ei vedea bine din depărtare venind un altul spre el se abătea din drum şi se ducea în altă parte. Trăia pentru el şi pentru Dumnezeu, cântând neîntrerupt psalmi şi gustând din hrana pe care o avea la îndemână.

Petrecând astfel toate zilele postului, se întorceau la mănăstire în duminica dinaintea prăznuirii de-viaţă-făcătoarei Învieri a Mântuitorului, duminică pe care Biserica a primit-o să se prăznuiască cu stâlpări. Atunci se întorcea fiecare având rod al ostenelilor sale conştiinţa sa,

care cunoştea cum a lucrat şi seminţele căror osteneli a adunat. Şi nimeni nu întreba deloc pe celălalt cum sau în ce chip a purtat lupta ce i-a stat în faţă. Aceasta era rânduiala mănăstirii şi ea se îndeplinea în chip desăvârşit...”[102].

Acest obicei palestinian a lăsat numeroase urme în Triod, în principal în piesele compuse de Teodor Studitul[103]. Lectura *Vieţii Sfintei Maria Egipteanca* şi a biografiilor monahilor palestinieni l-au făcut de altfel familiar monahilor din Constantinopol[104]. De aceea, cele două extremităţi ale Postului Mare, Duminica brânzei şi Duminica Stâlpărilor sau Floriilor, cuprind aluzii imnografice şi rituale extrem de limpezi la acest obicei, făcând şi aici ca Triodul să apară drept transpunerea spiritualităţii pustiei în monahismul urban de tip studit[105].

Prin această dimensiune hristologică, Postul Mare se dezvoltă într-o reprezentare a unui timp nu doar ordonat de cele 4 anotimpuri şi 4 vârste, ci şi a unui „timp răstignit”, ca o recapitulare în Hristos a întregii temporalităţi, cu atât mai mult cu cât cele 40 de zile reprezintă durata:

„Acest număr ce cuprinde de 4 ori 10 mi se pare, aşadar, a însemna veacul acesta pe care-l străbatem, pe care-l traversăm, împinşi şi îndemnaţi noi înşine de mersul anilor, de nestatornicia lucrurilor omeneşti, de schimbarea şi succesiunea lor necontenită. [...] Acest număr înseamnă, aşadar, veacul acesta, fie din pricina celor 4 anotimpuri diferite ce împart anul, fie din pricina celor 4 puncte cardinale ale acestei lumi. [...] În acest timp împărţit în 4 şi în această lume împărţită în 4 se propovăduieşte Legea lui Dumnezeu închipuită de numărul 10. [...] Căci Legea e cuprinsă în cele 10 porunci, fiindcă numărul 10 e numărul desăvârşirii [...] sau numărul 10 e pentru noi, în timpul acestei vieţi a lumii pe care o străbatem, ca să ne înfrânăm de la toate poftele, lucru pe care îl închipuie postul de 40 de zile, pe care toţi îl cunoaştem sub numele de Păresimi...”[106].

Fiind o dezvoltare a unităţii, numărul 40 simbolizează, aşadar, totalitatea creaţiei temporale şi rezumă anul întreg, el însuşi imagine a veacului prezent:

„O zi se zice că este toată viaţa pământenilor; celor ce se ostenesc cu dorire patruzeci le sunt zilele postului, pe care să le săvârşim cu bucurie”[107].

Potrivit acestui tropar, extensiunea timpului reprezentată de unitate nu reflectă frumuseţea Unului, ci e, din contră, privită drept semnul scurtimii vieţii omeneşti; pe când înmulţirea ei cu 40 e o imagine a timpului sfinţit şi umplut de prezenţa dumnezeiască prin asceză şi căinţă.

Zeciuiala anului

Durata celor 7 săptămâni de pregătire în vederea Paştelui poate fi privită sub multiple aspecte. Dacă luăm în considerare nu spaţiul timpului ca în sistemul antiohian, ci numai zilele postite, durata Postului Mare pare egală cu 7 săptămâni × 5 zile = 35 zile. La aceasta trebuie adăugată Sâmbăta Mare, care este singura sâmbătă de peste an postită integral[108], pentru a obţine 36 de zile de post efectiv.

> „Să vedem, prietenilor, în chip vădit — cântă Roman Melodul —, numărul zeciuielii în Postul Mare: sunt 7 săptămâni de post, dar în fiecare săptămână cinci zile sunt alese pentru a posti, astfel că sunt 35 de zile în care postim, şi mai avem o zi şi o noapte în Sâmbăta Patimii Mântuitorului: acestea fac, aşadar, un total de 36 de zile şi jumătate, zeciuiala anului, prin care vom dobândi viaţa cea veşnică"[109].

Această a zecea parte din an corespunde, aşadar, simbolismului numerelor 7 şi 40 pentru a sugera că Postul Mare e un „timp concentrat", *mijlocitor între timpul profan şi veşnicie.*

> „Deschisu-s-au porţile din faţă [*ta prothyra*] ale dumnezeieştii pocăinţe, să ne apropiem degrabă curăţindu-ne de mâncări şi de pofte, ca nişte ascultători ai lui Hristos, Cel ce a chemat lumea la Împărăţia cerească, *zeciuiala a tot anul* [*dekatas tou pantos eniautou*] aducând Împăratului tuturor, ca şi Învierea Lui cu dor să o vedem"[110].

Se ştie că Legea Veche prescria să I se aducă lui Dumnezeu a zecea parte din orice agoniseală ca „sfântă pentru Domnul"[111] şi să se mănânce înaintea Lui într-un loc sfinţit dijma produselor sale[112]. Avraam, modelul dreptului şi credinciosului, va aduce, pe de altă parte, el însuşi lui Melchisedec, icoană profetică a lui Hristos, „zeciuială din toate"[113]. E potrivit, aşadar, ca şi creştinii să împlinească duhovniceşte această poruncă şi să-I aducă lui Dumnezeu *zeciuiala timpului*[114] cu prilejul pregătirii în vederea „Sărbătorii sărbătorilor". Ofranda întregului an pe care o realizează astfel omul în acest timp de asceză îi asigură în schimb din partea lui Dumnezeu eliberarea de patimi:

> „Vedeţi, vedeţi, că Eu sunt Dumnezeul vostru, care am sfinţit vouă pârgă, zeciuiala [*apodekatosin*] zilelor a tot anul; şi pe aceasta am dat-o poporului Meu, spre izbăvire de patimi şi început al mântuirii"[115].

Aşa cum pârga reprezintă simbolic totalitatea (căci este partea ei cea mai bună), tot aşa şi zeciuiala timpului e un mod special de a lua în considerare tot anul. Postul mai intens în timpul acestei perioade ar trebui în fapt extins la anul întreg şi la toate zilele vieţii creştine. Într-adevăr, afirmă Nichifor Calist în sinaxarul său, suntem prea slabi şi nepăsători

pentru a ține efortul postului și curățirii tot anul, și astfel „prin economie" și pogorământ față de această neputință, Părinții și Apostolii au fixat durata Postului la a zecea parte din an, care să fie petrecută cu mai multă râvnă[116].

Așa cum s-a remarcat deja cu privire la particularitățile oficierii slujbelor Triodului, care odinioară erau comune tuturor zilelor de peste an, Postul Mare nu este în fond decât concentrarea și evocarea conduitei pe care ar trebui să o avem toată viața noastră. Potrivit lui Calist și Ignatie, isihaștii viețuiesc tot anul după *typikon*-ul Postului Mare; cel puțin în ce privește posturile[117]. „Pentru un ascet e mereu Postul Mare", spunea Sfântul Teodor Studitul[118].

Un monah care de 50 de ani nu știa în ce zi începea Postul Mare din pricina izolării sale, a răspuns în același sens celor ce-l întrebau: „Toată viața e pentru mine un post"[119].

> „În toată vremea postul este de folos celor ce-l iubesc și-l fac. Căci nici vătămările diavolești nu îndrăznesc asupra celui ce postește, ci păzitorii vieții noastre, îngerii, mai cu deadinsul stau pe lângă noi, cei ce ne curățim cu postul"[120].

Acestui post perpetuu trebuie să i se adauge rugăciunea stăruitoare care „silește" milostivirea lui Dumnezeu prin stăruința ei (cf. *Lc* 11, 8).

> „Primește-mă pe mine, care în toate zilele Te cânt, Mielule, Cel ce ai ridicat păcatul lumii, în mâinile Tale îmi dau sufletul și trupul meu; și în toată ziua și noaptea după datorie îți strig Ție: Doamne, mai înainte de sfârșit, până ce nu pier, mântuiește-mă!"[121].

În definitiv, „toată viața noastră nu e altceva decât pregătirea pentru o sărbătoare", spunea tot Sfântul Teodor Studitul[122], pregătirea „Paștelui veșniciei" care va realiza în chip deplin ceea ce prefigurează în fiecare an ciclul liturgic mobil.

Postul Mare (ca și celelalte sărbători de altfel) e, așadar, *expresia periodică a unei modalități permanente a vieții duhovnicești*. Într-un moment precis al ciclului anual și în timpul unei perioade limitate, el actualizează în scopuri pedagogice un aspect a ceea ce trebuie trăit sintetic în inima „adevăratului creștin", pentru care toate zilele sunt în același timp un Post Mare și o duminică pascală.

> „Dacă suntem creștini desăvârșiți, atunci când nu încetăm să ne plecăm asupra cuvintelor, faptelor și gândurilor Cuvântului lui Dumnezeu, Care prin fire este Domnul, atunci neîncetat trăim ziua Domnului, necontenit prăznuim duminica..."[123].

Pentru ca bunurile duhovnicești acumulate cu osteneală în timpul celor 40 de zile să nu piară în risipirea și grijile pământești după Paște, tot anul

trebuie continuată o asceză moderată ca o aducere-aminte permanentă a atmosferei Postului Mare, iar când va veni din nou timpul Triodului, atunci îi vom putea spori intensitatea, cum se cuvine unui timp al „primelor roade”:

„... fiindcă nouă, celor ce fugim de lume şi ne-am răstignit pentru ea şi ne-am făgăduit în întregime lui Dumnezeu, ni s-a dat drept lege a înfrânării nu numai vremea de faţă ci întreg timpul vieţii noastre de aici, în care neapărat trebuie să trăim în înfrânare.

Şi cum oare nu trebuie să facem acest lucru în tot timpul, dacă ne-am angajat să flămânzim şi să însetăm, să suferim goliciunea, să pătimim şi să suferim toate cu bucurie mai cu seamă acum, în vremea luptelor Postului Mare?”[124].

Diversele speculaţii dezvoltate plecând de la simbolismul numerelor ca şi analogia pe care am stabilit-o între numerele 7 şi 40 urmăresc, aşadar, acelaşi scop: să afirme că Postul Mare nu e o perioadă „excepţională” în timpul anului liturgic, ci e o condensare, o sinteză a întregului timp, rânduită în vederea pregătirii Paştelui. Într-un text al avvei Dorotei din Gaza — care după Rahlfs n-ar data din secolul VI, ci ar fi fost interpolat în secolul VIII, pentru a corespunde sintezei stabilite atunci între sistemele de 7 şi 8 săptămâni[125] — găsim un remarcabil rezumat al diferitelor aspecte ale simbolismului numerelor aplicat Postului Mare:

„În Legea [veche], Dumnezeu a poruncit fiilor lui Israel să-I aducă în fiecare an zeciuială din toate câte vor câştiga [*Nm* 18]; şi aşa făcând, erau binecuvântaţi în toate lucrurile lor. Ştiind acestea, Sfinţii Apostoli au hotărât spre ajutorul şi binefacerea sufletelor noastre, să ne predea această poruncă mai bine şi într-un mod mai înalt, şi anume să aducem drept ofrandă şi să afierosim lui Dumnezeu a zecea parte din zilele vieţii noastre, ca aşa să fim binecuvântaţi în toate lucrurile noastre şi să ispăşim în fiecare an păcatele întregului an. Şi hotărând aceasta, ne-au sfinţit din 365 de zile ale unui an aceste 7 săptămâni ale postului; căci au afierosit Domnului 7 săptămâni. Iar Părinţii au hotărât cu timpul să se adauge acestora încă o săptămână, atât pentru ca aceia ce vor să intre în osteneala postului să se exerseze din vreme pentru aceasta şi trecerea să se facă lin, cât şi pentru a cinsti postul cu numărul sfintelor 40 de zile pe care le-a postit Domnul nostru. Căci 8 săptămâni, lăsând deoparte sâmbetele şi duminicile, fac 40 de zile, deosebit de cinstit (în numărul acestor zile) fiind postul Sfintei (şi Marii) Sâmbete, pentru că este postul cel mai scump şi unicul post de sâmbătă din an. Dar 7 săptămâni fără sâmbete şi duminici fac 35 de zile; adăugându-se postului Sfintei şi Marii Sâmbete şi al jumătăţii strălucitei şi de lumină făcătoarei nopţi (a Învierii), fac 36 de zile şi jumătate, ceea ce înseamnă cu mare

exactitate a zecea parte din cele 365 de zile ale anului. Căci a zecea parte din 300 e 30, a zecea parte din 60 e 6, iar a zecea parte din 5 e jumătate din 1. Iată deci 36 de zile şi jumătate, precum spuneam. Aceasta este zeciuiala unui an întreg, cum ar putea spune cineva, pe care ne-au sfinţit-o spre pocăinţă Sfinţii Apostoli, fiind curăţitoare, precum spuneam, a păcatelor unui an întreg"[126].

III.1.h Timpul privilegiat

Această „zeciuială a anului", acest timp concentrat simbolic sub forma a 7 săptămâni sau 40 de zile este, aşadar, un timp calificat pentru pocăinţă. El arată într-un mod mai intens decât de obicei că întreg ciclul vieţii omeneşti ar trebui pătruns de această dimensiune duhovnicească şi că, semn al înlănţuirii omului de lumea căzută, acest timp ciclic ar trebui *orientat* spre întoarcerea sa în rai, timpul morţii devenind instrumentul restaurării. Pentru autorii Triodului, în timpul Postului Mare *chronos*-ul devine *kairos*, cu alte cuvinte un moment privilegiat şi calificat al duratei temporale. Cele 40 de zile sunt „vremea prielnică" sau „prilejul pocăinţei" (*ho kairos tes metanoias*)[127] pus înaintea oamenilor din milostivire.

„Văzut-am, cunoscut-am că bună este nouă spre pocăinţă vremea prielnică ce ai hotărât. Deci întru aceasta, Dumnezeule, primeşte rugăciunile noastre şi le îndreptează înaintea Ta ca nişte tămâie bună, ca o jertfă bine-primită"[128].

Într-adevăr, ca şi virtuţile, Postul Mare poate apare ca un adevărat har acordat de Dumnezeu oamenilor[129] şi ca „ajutor al faptelor dumnezeieşti"[130].

„Vedeţi, vedeţi că Eu sunt Cel ce am hotărât vouă vreme prielnică sfinţită şi sfântă spre veselie sufletească, curgerea postului!"[131].

El este „dumnezeiasca vreme prielnică a înfrânării"[132], „fericita vreme prielnică a postului"[133], începutul harului mai mult decât luminos al postului[134], „vremea străpungerii inimii"[135] care tămăduieşte patimile „vremii vechi" pentru a ne conduce spre Patimă şi comuniunea cu viaţa dumnezeiască[136].

„Sosit-a vremea prielnică, începutul luptelor celor duhovniceşti, biruinţa împotriva demonilor, înfrânarea cea înarmată, podoaba îngerilor, îndrăzneala cea către Dumnezeu. Căci prin aceasta Moise s-a făcut vorbitor cu Dumnezeu şi nevăzut a primit glas în urechile lui. Doamne, prin aceasta învredniceşte-ne şi pe noi să ne închinăm Patimilor Tale şi sfintei Învieri, ca un Iubitor de oameni!"[137].

Preluând îndemnul stăruitor al Apostolului la făptuire, imnografii prezintă Postul Mare drept „momentul favorabil [*kairos*]”[138], clipa aleasă între toate pentru „răscumpărarea vremii”[139].

„Strălucit-a harul Tău, Doamne, strălucit-a luminarea sufletelor noastre. Iată vremea prielnică bine primită, iată vremea prielnică pocăinței! Să lepădăm lucrurile întunericului şi să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Ca trecând noianul [oceanul] cel mare al postului [*to tes nesteias mega pelagos*], să ajungem la Învierea cea de-a treia zi a Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Mântuitorul sufletelor noastre!”[140].

Această calificare duhovnicească a timpului Postului Mare dată de pocăință (*metanoia*) îl face superior tuturor celorlalte momente ale ciclului liturgic:

„Cunoscând aceste zile de acum ca unele mai presus decât toate celelalte zile sfinte, rugăciuni să înălțăm lui Dumnezeu cu cuget curat, mai adesea plecând genunchii şi zicând: «Doamne, primeşte *pururea* [*aei*] rugăciunile şi cererile robilor tăi!»”[141].

Postul e momentul ales prin care putem *trece* de la moarte la viață şi de la timp la veşnicie:

„Lupta postului fi-va pentru noi vremea prielnică pocăinței şi pricinuitoare de viață veşnică dacă ne vom întinde mâinile spre facere de bine...”[142].

Ca şi martirii, care prin „scurte încercări” au dobândit drept răsplată viața fără de sfârşit[143], Postul Mare, echivalat analogic unei singure zile, oferă celor ce se nevoiesc în el cu râvnă intrarea în veşnicie:

„Nimeni dintre noi să nu se dedea nepăsării şi leneviei, fraților!, căci este vremea *lucrării*, ceasul *prăznuirii* [*kairos ergasias, kairos panegyreos*]. Cine este înțelept să câştige dar *într-o zi toate veacurile!*”[144].

Silindu-ne să vărsăm lacrimi de străpungere a inimii în acest timp limitat, vom putea fi izbăviți astfel de iadul cel veşnic[145]. Astfel postul e privit drept o anticipare a Paştelui şi o prăznuire autentică:

„Iată adevărata sărbătoare — strigă Sfântul Ioan Hrisostom —, unde se află mântuirea sufletelor, pacea şi înțelegerea, de unde sunt alungate toate amăgirile vieții. Strigătele, zarva, plăcerile josnice ale mesei, tăierile de animale sunt departe şi locul lor e luat de o linişte desăvârşită, de seninătate, iubire, bucurie, pace, blândețe şi de zeci de mii de alte lucruri bune...”[146].

Postul Mare e o „vreme luminoasă”[147], „vremea dumnezeieştii bucurii a sufletului”[148], superioară soarelui însuşi, fiindcă pregăteşte în vederea Învierii şi a lumii celei noi, în care ca un nou soare va fi Crucea:

„Mai luminat decât soarele strălucind harul cu multă lumină al postului vesteşte tuturor razele Crucii şi strălucirile cinstitei Patimi şi ziua Învierii cea mântuitoare”[149].

Posomoreala nu se potriveşte nici cu adevărata căinţă, nici cu Postul Mare; din contră, acesta străluceşte deja de lumina Paştelui şi îngăduie prin făptuirea virtuţilor dobândirea arvunei nepătimirii[150]:

„Luminat să primim, credincioşilor, intrarea postului, şi să nu ne mâhnim, ci să ne spălăm feţele noastre cu apa nepătimirii [*apatheias to hydati*], binecuvântând şi preaînălţând pe Hristos în veci!”[151].

Postul e esenţial vesel, căci e o îndepărtare de viaţa trecută şi singura cale spre restaurarea vechii demnităţi a lui Adam[152].

„Voioşia sufletului nostru [*to tes psyches hemon hilaron*] în post arătând-o, să nu ne întristăm de schimbarea doritelor zile; că ne strălucesc nouă isprăvile evlaviei”[153].

Viaţa cea nouă adusă de post şi căinţă se potriveşte bine perioadei echinocţiului de primăvară. Aşa cum înnoirea creaţiei sensibile a fost luată drept prefigurare a Învierii şi Bunei Vestiri, ea prefigurează deopotrivă „învierea sufletului” pe care o realizează Postul Mare.

„Plăcută e marinarilor primăvara, plăcută şi plugarilor; ea este însă mai puţin plăcută atât pentru unii, cât şi pentru ceilalţi cât este vremea postului pentru cei ce vor să se dedice adevăratei filozofii. Iată primăvara duhovnicească a sufletelor, adevărata linişte a gândurilor [...]. Primăvara postului e plăcută pentru noi, căci obişnuieşte să domolească nu numai valurile apelor, ci şi pe cele ale poftelor iraţionale, împletindu-ne o cunună nu de flori, ci de haruri duhovniceşti...”[154].

Postul Mare se defineşte, aşadar, în acelaşi timp ca un rezumat al întregului an rânduit spre pocăinţă, şi ca o anticipare a Învierii realizată de bucuria care scoate sufletul din curăţirea patimilor.

III.1.i Punctarea timpului

Aceste două aspecte ale calificării timpului în Triod corespund postului ascetic şi, respectiv, postului euharistic, sau, potrivit simbolismului baptismal, dimensiunii catehetice şi dimensiunii iniţiatice a pregătirii în vederea Paştelui. Desigur, ele nu trebuie separate prea strict, fiindcă atât din punct de vedere istoric, cât şi teologic, întreaga perioadă a Triodului nu e decât extinderea Săptămânii Mari, iar Postul Mare nu e decât o pregătire treptată în vederea Cuminecării din ziua Paştelui. Asceza nu poate

fi izolată de „viaţa în Hristos", fiindcă, aşa cum s-a arătat, ea depinde strâns de această participare, din care-şi extrage întreaga valoare duhovnicească. Dacă totuşi distingem aceste două aspecte, e pentru a arăta că ele reprezintă polarizarea unei realităţi globale; căci, cum scria avva Evagrie:

> „Postul Mare e chipul *curăţirii* trupului ca *pregătire* pentru primirea Sfântului Trup al lui Hristos"[155].

Deşi această Cuminecare pascală e o împărtăşire reală de Învierea lui Hristos, postul şi perioada de cateheză care-l pregătesc nu pot înălţa cu nimic slava Paştelui sau a Crucii. Aşa cum subliniază Sfântul Ioan Hrisostom adresându-se celor ce ar dori să postească de Paşte, trebuie să postim mai puţin din cauza timpului, cât pentru a ne curăţi de patimi:

> „Fiindcă nu din pricina Paştelui, nu din pricina Crucii postim, ci din pricina păcatelor noastre şi ca să ne apropiem de Sfintele Taine.
>
> Paştele nu e un prilej de doliu, nici de post, ci de veselie şi de bucurie. Oare Crucea n-a nimicit păcatul, n-a curăţit lumea întreagă, n-a surpat vechea vrăjmăşie, n-a deschis oare uşile cerului, n-a făcut prieteni din cei ce se urăsc? N-a înălţat la cer firea noastră făcând-o să stea de-a dreapta scaunului lui Dumnezeu, şi nu ne-a umplut de mii de alte lucruri bune? Prin urmare, nu este potrivit să ne predăm doliului şi tânguirilor, ci să ne bucurăm şi să săltăm de bucurie pentru toate acestea [...].
>
> Aşadar, dacă Crucea e un semn de iubire şi de slavă, să nu spunem că suspinăm pentru ea. Lui Dumnezeu nu-I place să fim în doliu din pricina ei, ci să ne întristăm pentru păcatele noastre. Iată de ce postim"[156].

Am putea, aşadar, izola curăţirea de inserarea ei în timpul liturgic, privind-o drept o condiţie permanentă a vieţii creştinului, intensificată doar în scopuri pedagogice în timpul Postului Mare, înţeles ca zeciuială a anului. Dar cele două puncte de vedere rămân complementare şi, după cum îl adoptăm pe unul sau pe celălalt, timpul Postului Mare va fi evaluat ca 40 de etape care înaintează treptat spre Săptămâna Mare şi spre Paşte, sau fiecare zi va fi înţeleasă ca prilejul unui exerciţiu şi al unei cateheze duhovniceşti pentru înnoirea persoanei.

Această polarizare s-a transmis în imnografia Triodului, unde se regăseşte în piesele redactate de cei doi fraţi de la Studiu. Într-adevăr, stihirile „imitate" (*prosomoia*) de la Vecernie, cea de-a treia sedealnă sau catismă poetică de la stihologia Utreniei şi cel de-al doilea canon poetic redactate de Sfântul Teodor sunt adesea consacrate punctării timpului ce se întinde din Săptămâna I şi până la Duminica Stâlpărilor. Ca şi în *Catehezele* sale, care încep în general printr-o aluzie la sărbătoarea zilei sau la perioada liturgică străbătută, Sfântului Teodor Studitul îi place să ritmeze, în piesele compuse de el pentru Triod, efortul ascetic evocând calea parcursă şi îndemnându-şi monahii să-şi menţină şi dezvolte râvna

pentru post şi virtute pentru a ajunge la „limanul sfintelor Paşti” plini de bunătăţile duhovniceşti pe care le vor fi acumulat de-a lungul acestei traversări a „oceanului Postului Mare”[157].

Iosif, autorul primelor două stihiri de la Vecernie, al celei de-a doua sedelne şi al primului canon, se apleacă mai mult asupra catehezei privitoare la „postul duhovnicesc” şi la virtuţile ce trebuie să completeze asceza cvadragezimală. În general el articulează această învăţătură pe comemorarea zilei săptămânii: miercurea şi vinerea Crucea, joia apostolii, sâmbăta martirii; în timp ce Teodor omite cel mai adesea comemorarea zilnică, având în vedere parcursul global al postului. Această distincţie în dubla cateheză imnografică evită redundanţa şi acordă reprezentării timpului în Triod întreaga sa bogăţie, diferitele niveluri ciclice ale timpului, ora, ziua, săptămâna, totalitatea perioadei pregătitoare interferând astfel într-o structură complexă.

Fără a mai insista asupra pieselor lui Iosif, să evocăm însă câteva aspecte ale periodizării Postului Mare de către Sfântul Teodor. Acesta anunţă în general, la începutul fiecărei săptămâni, timpul care a fost parcurs de la începutul postului, cerând lui Hristos ajutorul pentru a duce la capăt parcursul său: „Să începem cu bucurie vremea postului...”, scrie el la Vecernia Duminicii Lăsatului de brânză[158]; „Veniţi, popoare, să primim astăzi darul postului...”, strigă în prima luni[159]; „Să începem acum a doua săptămână a postului cu faţă luminată, săvârşindu-l din zi în zi, fraţilor; făcându-ne căruţă de foc, ca şi Ilie Tezviteanul, din cele patru virtuţi mari...”, exclamă la Vecernia primei duminici[160]; „Ca o bucurie de după sărbătoare primind, fraţilor, a doua săptămână a de lumină făcătorului post...”[161], proclamă în lunea Săptămânii a II-a, în vreme ce în aceeaşi odă Iosif cânta: „Postul cel curat este: depărtarea de păcate, înstrăinarea de patimi, dragostea cea de Dumnezeu, nevoinţa spre rugăciune, lacrimile cu umilinţă şi îngrijirea de săraci...”[162]. În timpul Săptămânii Crucii, Teodor va insista pe larg asupra simbolismului centrului şi încheierii primei jumătăţi a Postului Mare[163]. În Săptămâna a VI-a, punctarea timpului pe care o face va deveni un comentariu dramatizat al fiecăreia din zilele dintre moartea lui Lazăr şi Patima lui Hristos. Astfel, în lunea Săptămânii a VI-a strigă:

> „Să întâmpinăm, credincioşilor, praznicul Stâlpărilor de astăzi şi mai înainte să-l prăznuim cu bucurie, ca să ne învrednicim a vedea şi Patima cea de viaţă purtătoare!”[164].

Cel mai adesea această periodizare e acordată cu scopul ultim al cursei Postului Mare: Patima şi Învierea. Deşi nu se mulţumeşte niciodată cu un simplu inventar, Sfântul Teodor menţionează întotdeauna şi cum anume ajungem duhovniceşte la acest scop:

„Post adevărat să postim Domnului, precum prin înfrânare de la mâncări, aşa şi de la limbă, mânie, minciună şi prin înstrăinarea de orice altă patimă; ca să vedem Paştele curaţi!”[165].

Pentru a ajunge la noaptea pascală şi a ne cumineca cu Mielul, trebuie să ne lipsim de hrană[166] şi să practicăm poruncile lui Dumnezeu cu trezvie:

„Dăruieşte-mi şi mie, Cuvinte, desfătarea postind, ca odinioară lui Adam raiul, şi a gusta din toate poruncile Tale, Dumnezeul nostru, şi a mă feri pururea de rodul păcatului, pe care l-ai oprit; ca să ajung şi eu cu bucurie la Patima Ta cea de pe Crucea purtătoare de viaţă!”[167].

Sau la începutul Săptămânii a V-a:

„Trecând înjumătăţirea sfinţitului parcurs [*hieran periodon*] al postului, să ne îndreptăm cu bucurie alergarea spre viitor, ungându-ne sufletul cu untdelemnul facerii de bine; ca să ne învrednicim de Hristos Dumnezeul nostru, şi să ne închinăm şi dumnezeieştilor Patimi şi să ajungem şi la înfricoşătoarea şi sfânta Înviere!”[168].

O astfel de punctare a timpului nu este însă apanajul exclusiv al Sfântului Teodor, ocazional dedicându-i-se şi Iosif, chiar dacă mai puţin sistematic:

„Cu lemnul păcatului am fost omorât şi cu gustarea dulceţii am fost îngropat; înviază-mă, Doamne; ridică-mă pe mine, cel ce zac; arată-mă închinător Patimilor Tale şi părtaş dumnezeieştii Învieri şi împreună-moştenitor cu cei ce Te iubesc!”[169].

Piesele cele mai vechi aparţinând redacţiei palestiniene a Triodului atestă şi ele această dimensiune a timpului articulând-o adesea pe modele scripturistice:

„Să ne împărtăşim Paştilor dumnezeieşti, care nu se încep din Egipt ci din Sion, să ne ridicăm din mijloc aluatul păcatului prin pocăinţă. Să ne încingem mijloacele noastre cu omorârea plăcerilor. Să ne împodobim picioarele cu încălţăminte opritoare de la toată calea cea rea şi să ne sprijinim pe toiagul credinţei; să nu râvnim la vrăjmaşii Crucii Stăpânului, făcându-ne pântecele dumnezeu. Ci să urmăm Celui ce prin post ne-a arătat biruinţă asupra diavolului, Mântuitorul sufletelor noastre!”[170].

Să mai cităm şi această admirabilă idiomelă ce exprimă câteva din ideile dezvoltate până aici:

„Să nu săvârşim postul numai cu părăsirea mâncărurilor, ci şi cu înstrăinarea de toată patima pământească; ca robind trupul, care cu tirania stă împotriva noastră, vrednici să ne facem împărtăşirii Mielului,

Fiului lui Dumnezeu, Celui ce S-a junghiat de bunăvoie pentru lume şi duhovniceşte să prăznuim Învierea Mântuitorului cea din morţi; la înălţime ridicându-ne, întru bucuria virtuţilor şi cu desfătarea faptelor noastre celor alese bucurând pe Iubitorul de oameni!"[171].

Potrivit acestor două puncte de vedere complementare, Paştele apare, aşadar, drept scopul ultim al efortului Postului Mare, spre care trebuie să ne înălţăm „din putere în putere" (*Ps* 87, 7) pe aripile virtuţilor, dar care e deja prezent în fiecare clipă:

„Să începem, aşadar, de astăzi [a doua duminică a Postului Mare], fraţilor, şi cu toată puterea să alergăm, ca, uşori ca pe nişte aripi din pene de aur, să putem ajunge la Paştele Domnului unde pentru noi a intrat ca Înainte-mergător Hristos, Dumnezeul nostru, lepădând în urma noastră toate patimile care ne tiranizează"[172].

„Sărbătoarea sărbătorilor" e astfel o realitate cotidiană, prezentă ca anticipare în toate zilele vieţii ascetului, şi, prin urmare, în toate zilele Postului Mare pentru cel ce se străduieşte să-şi omoare patimile ca să învie în virtuţi[173].

III.1.j Planul de organizare formală a Triodului

Studiul regulilor postului şi al sistemului lecturilor ne-au permis să constatăm că săptămânile Postului Mare se împart limpede în două părţi: 5 zile de post, aliturgice, şi, respectiv, zilele de sâmbătă şi duminică, în care se celebrează Liturghia euharistică iar postul e uşurat, nu desfiinţat[174]. Zilele de sâmbătă şi duminică reprezintă, aşadar, pauze în efortul ascetic aducând fiecărei săptămâni un echilibru între efort şi odihnă, pentru a putea împlini alergarea celor 40 de zile. Această diferenţiere între zilele săptămânii a influenţat desigur structura Triodului. După ciclul liturgic zilnic, element de bază, ciclul săptămânal inversat[175] şi disociat în 5 + 2 zile dă timpului în Triod calitatea şi pulsaţia sa ritmică. Distingerea zilelor de sâmbătă şi duminică nu este de altfel o particularitate a Postului Mare. Fiindcă studiul ciclului lecturilor din Noul Testament ne îngăduie se constatăm că pericopele prevăzute pentru aceste două zile reprezintă cel mai vechi strat al anului liturgic[176]. Acest lucru poate fi constatat tot timpul anului, dar el dobândeşte mai mult relief în timpul Postului Mare, fiindcă atunci zilele obişnuite n-au nici un caracter festiv şi nu cuprind lecturi din Noul Testament.

Privită sub aspectul zilelor obişnuite efectiv postite, săptămâna în Postul Mare se termină, aşadar, vineri seara, cum atestă vinerea Săptămânii a VI-a, privită drept încheierea Postului Mare, sau ca acest tropar al Vecerniei din joia Săptămânii a III-a (aparţinând tematic zilei de vineri):

„Trecând a treia săptămână a cinstitului post, Hristoase Cuvinte, învredniceşte-ne să vedem lemnul Crucii celei făcătoare de viaţă şi cu cinste să ne închinăm Ţie şi să Te cântăm după vrednicie; să slăvim stăpânirea Ta, să lăudăm Patimile Tale, să ajungem în chip curat la sfânta şi slăvita Înviere, la Paştile cele de taină, prin care Adam iarăşi a intrat în rai”[177].

În timpul celor cinci zile obişnuite se combină mai multe cicluri liturgice şi dimensiuni distincte ale timpului:

— ciclul Octoihului, dependent de Paştele anului precedent: din cele două apendice ale Triodului unde sunt incluse, se iau piesele după cele 8 glasuri, troparele treimice şi luminânda Utreniei identice în timpul celor 5 zile, troparele sedelnei 1 şi troparele mucenicilor (*martyrika*) de la odele 6 şi 7 diferite pentru fiecare zi, fiindcă sunt întemeiate pe ciclul săptămânal[178].

— comemorările săptămânale evocate deja se regăsesc şi în piesele proprii Triodului: în principal în sedealna a 2-a a lui Iosif şi în canon.

— în fine, piesele proprii Triodului care se referă la punctarea timpului până la Paşte şi/sau la cateheza duhovnicească.

Fiecare zi din Postul Mare e, aşadar, simultan definită în ciclul pregătirii în vederea Patimii, în ciclul Învierii pe cele 8 glasuri şi în ciclul zilelor săptămânii.

Zilele de sâmbătă şi duminică sunt şi ele determinate de aceste trei dimensiuni: rămânând consacrate defuncţilor şi, respectiv, Învierii. Ca în tot cursul anului, aceste comemorări se înscriu în ciclul celor 8 glasuri, fiind desigur adaptate şi în vederea pregătirii Săptămânii Mari şi a punctării timpului Triodului. Sâmbăta, de exemplu, rămâne în timpul Postului Mare o transpunere creştină a sabatului, dobândind însă o semnificaţie suplimentară, adaptată „muncii” ascetice:

„Să ne odihnim în sâmbăta de azi, oamenilor, încetând ostenelile de ieri pentru Cel ce a binecuvântat această zi cu odihna şi cu prăznuirea cea de acum a mucenicului [Teodor Tiron]”[179].

Această primă sâmbătă e, aşadar, în acelaşi timp ziua de odihnă întru cinstirea „praznicului creaţiei”, prilejul unei pauze în ostenelile postului, şi ziua de prăznuire a Sfântului Teodor Tiron deplasate din ciclul liturgic fix în ciclul liturgic mobil.

Afară de Sâmbetele Morţilor şi ale Asceţilor în timpul perioadei pregătitoare şi de Sâmbăta Acatistului, celelalte sâmbete ale Postului Mare nu au sărbători astfel transferate, ele cuprinzând un oficiu compus din piese din Octoih şi Triod, închinat de obicei defuncţilor şi martirilor. În schimb toate duminicile Postului Mare au fost treptat ocupate de sărbă-

tori provenite din cicluri fixe: prima duminică a devenit praznicul Ortodoxiei, a doua duminică praznicul Sfântului Grigorie Palama, a treia duminică sărbătoarea Crucii, a patra duminică praznicul Sfântului Ioan Scărarul, a cincea duminică praznicul Sfintei Maria Egipteanca; astfel încât fiecare duminică articulează două dimensiuni principale: prăznuirea Învierii după cele opt glasuri şi punctarea Triodului după ciclul sărbătorilor.

Deşi n-a fost completat decât extrem de târziu, în a doua jumătate a secolului XIV, acest ciclu al sărbătorilor transferate reprezintă acum o dimensiune esenţială a structurii Triodului[180]. Pe lângă semnificaţia sa proprie, comemorarea fiecărei duminici se înscrie în ansamblul Postului Mare dând astfel fiecărei săptămâni o calitate specifică.

Acest ciclu de duminici depinde strâns de sărbătoarea Crucii care, aşa cum s-a văzut, defineşte centrul Postului Mare şi marchează împlinirea jumătăţii alergării postului printr-o anticipare a Crucii din Vinerea Mare punând astfel în evidenţă caracterul simetric al Triodului în raport cu Penticostarul. De o parte şi de alta a Săptămânii Crucii, cele patru duminici rămase constituie două cupluri în acelaşi timp prin proximitatea şi prin temele lor comune: Duminicile Ortodoxiei şi ale Sfântului Grigorie Palama sunt închinate apărătorilor ortodoxiei, putând fi, aşadar, desemnate drept *grupul dogmatic;* în timp ce Duminica Sfântului Ioan Scărarul şi cea a Sfintei Maria Egipteanca celebrează modelele ştiinţei ascetice şi căinţei, putând fi, aşadar, definite drept *grupul ascetic.*

Ciclul duminicilor se suprapune peste continuitatea Triodului şi punctarea ostenelii ascetice de către imnografie pentru a da Postului Mare forma unui ciclu în două părţi simetrice sugerând prin însăşi forma sa o învăţătură duhovnicească. Crucea e punctul focal spre care converg aceste două dimensiuni complementare ale vieţii creştine. Fiindcă mortificarea patimilor nu poate fi practicată în afara adevăratei credinţe, nu există nici dreaptă credinţă fără a fi manifestată prin fapte[181]. Şi una şi cealaltă, credinţa şi asceza, duc spre Cruce, adică spre viaţa în Hristos, spre comuniunea mistagogică cu umanitatea Lui pentru a ne face părtaşi ai Dumnezeirii Sale. Pe de altă parte, dacă privim acest ciclu de duminici plecând nu dinspre centrul lui, ci în continuitatea sa, devine evident că ortodoxia credinţei trebuie să preceadă faptele, sau mai degrabă să-şi găsească realizarea şi expresia naturală în faptele ascezei şi în „răstignirea duhovnicească”.

*

Triodul este, aşadar, compus din trei părţi: perioada pregătitoare, Postul Mare propriu-zis şi Săptămâna Mare, care îl introduc treptat pe credincios în „viaţa în Hristos” până în punctul ei ultim, Crucea. Fiecare oficiu al ciclului liturgic zilnic, fiecare zi a săptămânii sau fiecare din săptămânile Triodului sunt în acelaşi timp o imagine redusă a ansamblului ciclului, o adaptare a Paştelui la condiţiile specifice treptei ierarhice a timpului

liturgic căruia îi aparţin şi o etapă în vederea celebrării Patimii care scandează şi măsoară continuitatea efortului ascetic.

Pe un plan diferit, cele şase săptămâni ale Postului Mare propriu-zis reproduc aceste două dimensiuni ale calificării timpului prin suprapunerea ciclului comemorărilor din zilele de sâmbătă şi duminică peste continuitatea efortului urmărit în cele cinci zile de post. În acest caz, aspectul progresului continuu până în Săptămâna Mare trece în plan secund, pentru a ceda primul loc simbolismului centrului, reprezentat de Săptămâna Crucii, care determină două grupuri simetrice. Am putea încerca să reprezentăm ansamblul acestor două dimensiuni prin următorul tablou:

		Duminica Vameşului şi Fariseului
		Duminica Fiului Risipitor
Cateheză pregătitoare	**Perioada pregătitoare**	Sâmbăta Morţilor Duminica Lăsatului de carne a Înfricoşătoarei Judecăţi
		Sâmbăta Asceţilor Duminica Lăsatului de brânză a Izgonirii din Rai
		Sâmbăta Sfântului Teodor Duminica Ortodoxiei
	ciclul dogmatic	Sâmbăta a II-a Duminica Sfântului Grigorie Palama
		Sâmbăta a III-a
	Postul Mare	**Duminica Sfintei Cruci**
Cateheză şi asceză		Sâmbăta a IV-a Duminica Sfântului Ioan Scărarul
		Joia Canonului Mare
	ciclul ascetic	Sâmbăta Acatistului Duminica Sfintei Maria Egipteanca
		Sâmbăta lui Lazăr Duminica Stâlpărilor
		„Triduum”-ul Mirelui
Iniţiere	**Săptămâna Mare**	Joia Mare
		„Triduum”-ul Pascal

PAŞTELE

III.2 Perioada pregătitoare

Abordând deja, grație studiului detaliat al ciclului oficiilor, un număr de puncte privitoare la teologia duhovnicească a Triodului, ne vom limita în studiul structurii sale la evidențierea elementelor ce permit ilustrarea ipotezelor avansate în capitolele anterioare, fără a face o analiză aprofundată a fiecărei sărbători, lucru ce ne-ar duce mult prea departe.

Așa cum s-a remarcat deja, trebuie să distingem între rațiunile istorice ale instituirii sărbătorilor și perioadelor, ca și ale celor patru săptămâni pregătitoare, și funcția lor duhovnicească. Odată intrate în Triod, acestea au fost asimilate ansamblului putând dobândi o semnificație extrem de diferită de cea pentru care au fost instituite. Astfel, perioada pregătitoare s-a extins progresiv de la a opta săptămână de post — actuala Săptămână a Lăsatului de brânză — până la a zecea săptămână înainte de Paște, instituită definitiv abia în secolul XII și care a completat ciclul actual. Dar în planul funcțional, adică al Economiei duhovnicești a Triodului, trebuie mers de la Duminica Vameșului și Fariseului până la Duminica Lăsatului de brânză pentru a înțelege cum anume această perioadă, instituită inițial din rațiuni mai cu seamă politice, s-a armonizat cu ansamblul Postului Mare ca o pregătire treptată în vederea postului și pocăinței. În acest studiu trebuie, așadar, să distingem între aspectul istoric, care pleacă de la Săptămâna lăsatului de brânză, mergând până la adăugarea finală a Săptămânii Vameșului și Fariseului, și aspectul duhovnicesc care începe odată cu Duminica Vameșului și Fariseului.

III.2.a Determinarea istorică a structurii perioadei pregătitoare

Potrivit *Cronografiei* lui Teofan (scrisă între anii 810/811–814/815), Săptămâna Lăsatului de carne ar fi fost instituită în secolul VI. Poporul

Constantinopolului ar fi impus împăratului Iustinian postirea unei săptămâni suplimentare abţinându-se spontan de la carne, contrar ordinelor împăratului[1]. Dar studiul *Cronicii* lui Ioan Malalas (secolul VI), sursa lui Teofan[2], ne permite să corectăm informaţiile furnizate de aceasta. E probabil că termenul de „Duminica Lăsatului de carne" (*apokreo*) pe care o utilizează amândouă nu corespundea actualei săptămâni a noua înainte de Paşte, ci ocupa locul „Duminicii Lăsatului de brânză" (*tyrophagia*), pregătind astfel instituirea definitivă a Săptămânii Lăsatului de brânză încadrată de aceste două duminici[3]. Într-adevăr, Săptămâna Lăsatului de brânză era atât de solid implantată în secolul IX, că a putut părea lui Teofan că a fost instituită în epoca lui Iustinian. Mai corect, Sinaxarul Triodului situează însă această introducere în epoca lui Heraclie, semnalând însă că adevăratul motiv al extinderii perioadei pregătitoare stă în zelul credincioşilor de a se pregăti cum se cuvine în vederea postului[4]. Mărturia arabă a patriarhului melchit Eutihie al Alexandriei (933–940) ne arată că, dacă introducerea unei săptămâni suplimentare trebuie legată de Heraclie, motivul nu este anecdota relatată de Teofan, ci corespunde mai degrabă unui eveniment de ordin politic[5].

În epoca în care Heraclie a trebuit să ducă un război dificil împotriva invadatorilor persani pentru a ajunge să recucerească în cele din urmă Ierusalimul[6], disputele între adepţii unui Post Mare de şapte sau opt săptămâni şi polemica împotriva monofiziţilor legată de aceasta au atins apogeul în Palestina[7]. Pentru a-şi asigura sprijinul preţios al provinciilor „monofizite" pentru campaniile sale, împăratul a favorizat tentativele de reconciliere şi compromis între ortodocşi şi „monofiziţi". Acesta a fost motivul fundamental al elaborării teoriei monotelite ale cărei tulburări sunt cunoscute[8], precum şi al tentativei de a uni cele două partide împărţite în privinţa postului, propunând o a opta săptămână de post parţial, pentru a mulţumi partizanii ambelor tabere. „Monofiziţii" au refuzat însă orice compromis atât în plan dogmatic, cât şi disciplinar, astfel încât proiectul de „unire" al împăratului Heraclie a eşuat lamentabil şi n-a avut alt efect decât acela de a provoca în sânul Bisericii Ortodoxe înseşi o tulburare între partizanii Postului Mare de şapte şi, respectiv, de opt săptămâni. Totuşi această săptămână de pregătire în vederea postului s-a păstrat, fiindcă permitea armonizarea practicilor Constantinopolului şi Ierusalimului, favorizând astfel viitoarea sinteză a *Typikon*-ului Sfântului Sava, şi convenea perfect credincioşilor ce voiau să se pregătească treptat în vederea Postului Mare.

La Constantinopol, această săptămână de pregătire s-a văzut acum încadrată de vechea „Duminică a Lăsatului de carne" şi de Duminica Lăsatului de brânză care încheia săptămâna de pregătire, servind astfel drept deschidere solemnă a postului. E greu de ştiut dacă temele acestor două duminici, Judecata de Apoi şi Izgonirea din rai, au fost legate de ele încă

de la originile lor. Lectura din *Matei* 25, pericopa evanghelică despre Judecata de Apoi, se găseşte deja la Constantinopol în secolul X pentru Duminica Lăsatului de carne, dar Duminica Lăsatului de brânză era pe atunci închinată memoriei marilor apărători ai credinţei împotriva „monofizitismului": Flavian şi Leon, Marcian şi Pulcheria, fiind în realitate o pregătire în vederea sărbătorii restabilirii icoanelor[9]. Putem, aşadar, presupune că autorii Triodului au dat Duminicii Lăsatului de brânză o semnificaţie adaptată introducerii în Postul Mare, inspirându-se din duminica anterioară şi completând tema eshatologică a acesteia printr-o evocare a celeilalte extremităţi a istoriei mântuirii: astfel asociate, sfârşitul şi originea timpului pregătesc, aşadar, recapitularea timpului şi istoriei în timpul Postului Mare.

Spre sfârşitul secolului IX, manuscrisul *Patmos 266* al *Typikon*-ului Marii Biserici, indică pentru perioada pregătitoare nu numai Sâmbetele şi Duminicile Lăsatului de brânză şi ale Lăsatului de carne, dar şi o „Duminică înaintea Lăsatului de carne", având ca lectură evanghelică parabola fiului risipitor, dar fără a se intitula încă aşa[10]. Preocuparea bizantinilor de a pregăti intrarea în Postul Mare prin două săptămâni de post parţial s-a întins deopotrivă şi la o pregătire spirituală. Finalizată deja succint în ce priveşte tema căinţei[11], parabola fiului risipitor rezumă toate etapele convertirii şi ale pocăinţei cerute în timpul Postului Mare; era potrivit ca ea să fie evocată în fruntea Triodului. Începând din secolul XI, ea a fost completată de comemorarea parabolei vameşului şi fariseului, a cărei importanţă în învăţătura duhovnicească a Postului Mare a fost şi ea evocată mai sus[12]. Deşi acest grup de două duminici de „pregătire spirituală" în vederea postului reia perlele lecturilor evanghelice ale Duminicilor a II-a şi a III-a din Postul Mare din vechiul sistem al lecturilor evanghelice de la Ierusalim, ele nu depind însă de el[13]. Într-adevăr, în secolele IX–X, *Evangheliarul 210* de la Sinai, care ne informează cu privire la acest sistem de lecturi, nu indică drept perioadă pregătitoare decât Săptămâna Lăsatului de brânză încadrată de Duminicile Lăsatului de carne şi, respectiv, a Lăsatului de brânză[14]. Căci, aşa cum am observat în introducere, în Palestina s-a dat o mai mare importanţă dezvoltării imnografiei şi oficiilor Săptămânii Mari, apoi, prin extensiune, imnografiei şi oficiilor sistemului duminicilor, în timp ce Constantinopolul a fost la originea compunerii perioadei pregătitoare, a esenţialului imnologiei zilelor obişnuite şi, desigur, a sintezei finale a Triodului[15].

Una din constantele evoluţiei liturgice fiind prelungirea perioadelor prin dublări şi imitaţii, cele două Duminici ale Fiului Risipitor şi, respectiv, Vameşului apar limpede ca o dublare a cuplului Lăsatului de carne – Lăsatului de brânză, dar aplicate la un nivel diferit, pregătirea duhovnicească şi interioară completând şi precedând pregătirea „exterioară", ascetică. Aceste patru duminici constituie, aşadar, două cupluri simetrice:

DmVF – DmFR	*DmLca – DmLbr*
pregătirea duhovnicească	pregătirea în vederea postului

Cele două Sâmbete ale Morților și, respectiv, Asceților apar și ele ca un cuplu. Studiul tradiției omiletice permite constatarea faptului că ele existau deja local în secolul VIII, dar că nu s-au impus în Triod decât treptat între secolele IX și X[16]. Ele reprezintă o celebrare mai solemnă și mai adaptată Postului Mare a comemorării obișnuite a defuncților, de sâmbăta: Sâmbăta Morților recapitulând natura umană de la originile sale, iar Sâmbăta Asceților cerând mijlocirea tuturor celor ce au parcurs cu succes postul vieții. Dar și aici constatăm o dublare favorizată probabil de instituirea cuplului Duminica Lăsatului de carne – Duminica Lăsatului de brânză, și poate chiar contemporană, pentru că Triodul Marii Biserici din secolul X–XI cuprinde comemorarea asceților înainte de Duminica Lăsatului de brânză, dar nu indică totuși comemorări speciale în sâmbăta ce precedă Duminica Lăsatului de carne[17]. E, așadar, posibil ca această sâmbătă, în care se celebra în mod normal memoria defuncților, să fi fost solemnizată mai mult devenind Sâmbăta Morților dintr-o preocupare de simetrie cu sâmbăta și duminica următoare. Formarea cuplului *Apokreo – Tyrophagia* s-ar fi făcut, așadar, cu adaptarea temei Judecății de Apoi Duminicii Lăsatului de brânză și prin dublarea temei memoriei colective din Sâmbăta Lăsatului de brânză în Sâmbăta Lăsatului de carne.

Perioada pregătitoare e, așadar, structurată după imaginea ciclului complet al Postului Mare în două cupluri simetrice și complementare, rânduite în vederea intrării treptate în post. Această continuitate a perioadei pregătitoare și legătura ei cu ansamblul Triodului e subliniată și de apariția în Duminica Vameșului și Fariseului, după *Psalmul 50* de la Utrenie, a idiomelei „Porțile pocăinței...”[18]. Aceasta evocă intrarea în Postul Mare și întoarcerea în rai, a cărui ușă, închisă de Adam, e deschisă din nou prin pocăință. Cum este cântată în toate duminicile Postului Mare până în Duminica a V-a, ea contribuie astfel la unitatea Triodului făcându-l pe credincios să se privească în tot timpul Postului Mare ca unul care n-a atins încă adevărata căință, ca unul ce este de-abia la începutul vieții sale duhovnicești și rămâne oarecum mereu în perioada pregătitoare și în anticamera „adevăratului” Post:

> „Un bătrân zicea: «Iată glasul care strigă omului până la ultima sa suflare: Întoarce-te astăzi!»”[19].

Dar această preocupare de a organiza o intrare treptată în Postul Mare și o tranziție între ciclul liturgic fix și ciclul liturgic mobil nu s-a oprit la Duminica Vameșului. Sistemul lecturilor evanghelice prevede, într-adevăr, pentru duminica precedentă celei a Vameșului și Fariseului lectura evangheliei femeii cananeence[20] sau cea a lui Zaheu[21]. Iar în secolul XII mo-

nahul italo-grec Philagathos din Kerame (mai cunoscut sub numele de Teofan Kerameus), într-o serie de omilii despre perioada pregătitoare a Postului Mare, prezenta omilia lui Zaheu drept prima treaptă a scării sfinte pe care trebuie să o apuce sufletul în timpul Postului Mare[22]. Potrivit *Typikon*-ului grec reformat de la Constantinopol, această introducere în perioada pregătitoare variază după gradul apropierii începutului Triodului de sfârşitul ciclului liturgic al Arătării Domnului (Bobotezei). Astfel, dacă între duminica de după Arătare şi cea a Vameşului rămâne o singură duminică, nu se citeşte decât evanghelia lui Zaheu, dacă rămân două săptămâni, se citeşte evanghelia celor zece leproşi[23], apoi cea a lui Zaheu; dacă rămân trei săptămâni, se citesc evangheliile celor zece leproşi, a femeii cananeence şi a lui Zaheu; iar dacă e nevoie de patru săptămâni pentru a asigura legătura între cele două cicluri, atunci se citeşte evanghelia celor zece leproşi, cea a tânărului bogat din săptămâna a 13-a a lecturilor din *Luca* (*Lc* 18, 18–27), cea a lui Zaheu şi cea a femeii cananeence[24]. O astfel de organizare a lecturilor evanghelice permite citirea celor mai importante pericope ale ciclului *Evangheliei după Luca* înaintea întreruperii sale de către Triod şi de către ciclul lui Marcu, dar ea serveşte şi drept tranziţie între ciclul liturgic fix şi ciclul liturgic mobil, pregătind în vederea catehezei duhovniceşti şi imnografice a Triodului. În fond, aceste patru lecturi se potrivesc foarte bine pregătirii Triodului, sugerând necesitatea renunţării totale (tânărul bogat), a căinţei şi întoarcerii prin milostivirea lui Hristos (Zaheu) şi a iertării păcatelor dobândite, prin credinţă şi rugăciuni stăruitoare (femeia cananeeancă şi leproşii).

III.2.b Duminica Vameşului şi Fariseului

În plan liturgic, ca şi în ce priveşte postul, perioada pregătitoare permite adoptarea în mod treptat şi delicat a rânduielii proprii slujbelor Postului Mare. Astfel, această primă duminică ce marchează deschiderea Triodului n-are decât câteva particularităţi. Este comparabilă cu praznicele plasate într-o duminică din ciclul liturgic fix pentru a le solemniza mai mult, cum sunt Duminica Părinţilor Sinodului VII Ecumenic (între 13 şi 20 octombrie), cele două Duminici ale strămoşilor lui Hristos (între 11 şi 18 şi 18 şi 25 decembrie); Duminica de după Naştere (între 26 şi 31 decembrie) şi Duminica Părinţilor celor şapte Sinoade Ecumenice (între 13 şi 20 iulie). Le este însă uşor inferioară, fiindcă nu cuprinde lecturi din Vechiul Testament la Vecernie, nici tropar propriu (dovadă a instituirii ei destul de recente) şi nu are sedelne proprii la stihologia Psaltirii de la Utrenie. Slujba Învierii rămâne, aşadar, dominantă. Slujba sfântului zilei e transferată la Pavecerniţa vinerii anterioare, fiind înlocuită de oficiul

Triodului; în ordinea ierarhică, acesta corespunde, aşadar, celui al unui sfânt cu „Slavă” la stihirile de la Vecernie şi Utrenie, stihiri proprii la Laude şi doxologia mare, când cade într-o duminică. Singura particularitate notabilă în planul rubricilor e introducerea la Utrenie după *Psalmul 50* a idiomelei „Porţile pocăinţei...” şi a două tropare legate de ea. Canonul Triodului se adaugă în 6 tropare canoanelor Octoihului, ca şi canonul unui sfânt obişnuit, iar la oda a 6-a se începe lectura sinaxarului lui Nichifor Calist Xanthopol ce va continua în toate duminicile şi sărbătorile Triodului.

Înainte de a da tâlcuirea parabolei vameşului şi fariseului şi de a o aplica Triodului, Sinaxarul face o rapidă istorie a Triodului evocând semnificaţia sa de condensare şi recapitulare duhovnicească a istoriei mântuirii[25]. Ca şi ceva mai târziu Simeon al Tesalonicului[26], Nichifor distinge cele trei prăznuiri ale Duminicilor Vameşului, Fiului Risipitor şi Lăsatului de carne, de Duminica Lăsatului de brânză care marchează intrarea în Postul Mare. Aceste trei prăznuiri sunt o „pregătire în vederea luptelor duhovniceşti ale Postului Mare”, în timpul căruia fiecare trebuie să fie asemenea unui general care-şi aşază trupele, observă inamicul şi meditează dinainte asupra armelor pe care le va folosi în „războiul duhovnicesc”. Primele arme ale virtuţii fiind smerenia şi căinţa, a fost potrivit ca Părinţii să instituie aceste două săptămâni ale primei părţi ale perioadei pregătitoare ca să nu riscăm, în lipsa acestor arme, să fim biruiţi încă de la intrarea în post[27]. Pentru a intra bine înarmat, credinciosul trebuie să se exercite încă de la deschiderea perioadei Triodului în cea dintâi dintre virtuţi: smerenia[28], şi să se recunoască în vameş[29], să-i imite smerenia fugind însă de păcatul său, şi să imite virtuţile fariseului fugind însă de mândria lui[30]. Sau, mai degrabă, trebuie ca postul şi asceza practicate în timpul Postului Mare să devină un mijloc de a smeri sufletul prin smerirea şi ostenirea trupului[31].

Imnografia acestei zile nu îndeamnă numai la smerenie, ci şi la toate celelalte aspecte ale vieţii duhovniceşti pe care le implică această parabolă: străpungerea inimii[32], necesitatea rugăciunii stăruitoare şi fierbinţi[33] şi imperativul de a ne feri să judecăm pe aproapele[34] etc.

> „În rugăciune să cădem la Dumnezeul nostru cu lacrimi şi suspine fierbinţi, urmând smereniei vameşului, celei făcătoare de înălţime [*hypsopoion tapeinosin*]...”[35].

Săptămâna ce urmează Duminicii Vameşului şi Fariseului se numeşte „Săptămâna vestirii”[36], în ea dându-se o dispensă totală de la post, ca în timpul Săptămânii Luminate, a Cincizecimii şi în timpul celor „douăsprezece zile” dintre Naşterea şi Arătarea Domnului[37]. După *typikon*, în timpul acestei săptămâni — iar, după unii, chiar şi în săptămâna următoare[38] — mâncăm în toate zilele, chiar şi miercurea şi vinerea, brânză şi ouă în

mănăstiri şi carne în lume[39]. Nu însă în semn de bucurie, ca în celelalte săptămâni de dispensă, ci de opoziţie faţă de armenii sau *artzibourioi* „monofiziţi”, care posteau strict în timpul acestei săptămâni[40], de unde numele dat acestei săptămâni de „Săptămâna *artzibourion*”. După un text din *Typikon*-ul Sfântului Sava, aceştia ar fi postit nu comemorând postul ninivitenilor sau izgonirea lui Adam, cum pretind unii, ci din pricina pierderii unui câine numit Artiburion. Stăpânul său Serghie, crezând că a fost mâncat de fiarele sălbatice, ar fi poruncit atunci tuturor armenilor un post anual de doliu în amintirea acestui animal[41]. Această interpretare, aşa cum putem constata fără dificultate, e în acelaşi timp absurdă şi lipsită de temei. De ce să-şi dea ortodocşii osteneala de a rupe orice fel de post în timpul săptămânii în care armenii ar păzi în post atât de anecdotic?

Într-adevăr, această dispensă a fost acordată din acelaşi motiv ca şi aceea, mai parţială, a Săptămânii Lăsatului de brânză. Cu zece săptămâni înainte de Paşte copţii, sirienii şi armenii monofiziţi păzesc un post strict de trei zile la copţi, de o săptămână la orientali, în memoria pocăinţei ninivitenilor, de unde numele de „postul ninivitenilor”[42]. Acest post a fost introdus în secolul VI în Siria de către nestorieni, în urma unei epidemii, devenind ulterior dintr-o particularitate locală o caracteristică proprie Bisericilor „monofizite”, cum este cazul şi cu postul strict al săptămânii a opta. Astfel, pentru a marca şi în domeniul disciplinar opoziţia ei dogmatică, Biserica Ortodoxă bizantină a impus tuturor credincioşilor această dispensă de la post în timpul săptămânii a zecea înainte de Paşte.

Odată uitată însă disputa cu armenii şi ceilalţi „monofiziţi”, acest obicei a rămas totuşi în Triod dobândind acum o semnificaţie diferită. Suspendarea postului se înscrie acum în ciclul pregătirii treptate în vederea intrării în Postul Mare: ea îngăduie atleţilor să-şi înmagazineze forţele pentru luptă şi să resimtă astfel în ei înşişi, în mod mai limpede, fiecare din etapele pe care le va străbate spre cele cinci zile de post ale fiecăreia din cele şase săptămâni ale Postului Mare propriu-zis. Pe de altă parte, această săptămână corespunde simetric Săptămânii Luminate, în care se dă de asemenea dispensă de post, astfel că aceste două săptămâni încadrează ca două borne acest ciclu de purificare şi reproducere anuală a experienţei baptismale, făcând să iasă încă şi mai mult în evidenţă unitatea lui. Postul Mare apare, prin urmare, net deosebit de celelalte posturi de peste an, sau, mai degrabă, drept recapitularea şi condensarea lor.

Deşi îndemnul de a începe Triodul cu smerenia vameşului şi tradiţia ce prevede o suspendare completă a postului au origini diferite, ele sunt însă legate în sensibilitatea liturgică ortodoxă dând celor ce se pregătesc să intre în arenă o arvună şi o anticipare a scopului ultim, Paştele, aşa cum vom putea constata mai jos şi în ce priveşte Vecernia Duminicii Lăsatului de brânză.

Duminica Fiului Risipitor

Din punct de vedere al rubricilor liturgice, Duminica Fiului Risipitor se desfăşoară în acelaşi mod ca şi cea a Vameşului şi Fariseului, identitatea lor formală evidenţiind astfel complementaritatea tematică. Inutil să reluăm aici interpretarea parabolei fiului risipitor dezvoltată mai sus în capitolul despre metanoia, să notăm însă graţie concluziilor care au putut fi trase cu privire la sensul ascezei, că fiul risipitor poate *reveni* la sine însuşi mai întâi, iar mai apoi la Tatăl, nu numai conştientizându-şi îndepărtarea şi risipirea, dar şi parcurgând cu osteneală calea care l-a îndepărtat de patria sa. Această cale e tocmai cea a celor 40 de zile de post şi rugăciune care întăresc şi adâncesc întoarcerea la sine a primelor mişcări ale căinţei. Detaliul care ni-l arată pe Tatăl „venind în întâmpinarea" fiului Său pentru a-l primi în casa familială e extrem de sugestiv şi exprimă în chip desăvârşit ce am încercat să arătăm aici cu referire la fiecare virtute sau detaliu liturgic şi ascetic analizate până acum: pustia Postului Mare e deopotrivă prilejul unei anticipări cotidiene a Paştelui şi a realizării sincrone a ceea ce timpul liturgic nu prezintă decât diacronic.

Duminica Fiului Risipitor dezvoltă în principal o învăţătură privitoare la căinţă, dar şi la iertarea dumnezeiască ce decurge de aici şi la restaurarea omului în demnitatea sa originară de „fiu". După sinaxarul lui Nichifor Calist, ea a fost instituită de Părinţi pentru ca păcătoşii să nu cadă în deznădejde „văzându-se pe ei înşişi" şi dându-şi seama de îndepărtarea lor, ci să dobândească curaj trecând la „practica" efectivă a căinţei şi a virtuţilor legate de ea cu certitudinea că Dumnezeu le va da milostenia Sa venind în întâmpinarea tuturor celor ce se pocăiesc fierbinte[43]. După Sfântul Grigorie Palama, milostenia dumnezeiască sugerată de Duminica Fiului Risipitor e completată şi echilibrată de comemorarea „înfricoşatei Judecăţi" din duminica următoare; fiindcă Dumnezeu, în care dreptatea şi mila coexistă într-un mod indisociabil, face ca întotdeauna timpul asprimii să fie precedat de timpul milosteniei şi compasiunii[44]. Echilibrul între cele două aspecte ale acestei antinomii pe care am constatat-o ca una de primă importanţă în spiritualitatea Triodului[45], e, aşadar, menţinut în sânul perioadei pregătitoare în planul succesiunii (diacroniei) reflectând astfel ordinea permanentă a manifestării înţelepciunii lui Dumnezeu.

Duminica Fiului Risipitor marchează, pe de altă parte, momentul în care începe răsturnarea sensului ciclului liturgic săptămânal: săptămâna care-i urmează nu se mai numeşte Săptămâna Fiului Risipitor, ci Săptămâna Lăsatului de carne. Deşi în timpul acestei a noua săptămâni dinaintea Paştelui până la începutul Postului Mare se revine la regulile normale ale postului, dispensa săptămânii precedente e completată de uşurarea sluj-

belor: suprimarea unei catisme a Psaltirii la Utrenie[46], omiterea Mijloceasurilor şi a canonului Maicii Domnului la Pavecerniţă[47].

III.2.d Sâmbăta Morţilor

Toate sâmbetele anului liturgic sunt închinate defuncţilor, precum şi tuturor sfinţilor reprezentaţi de martiri[48], căci fiecare sâmbătă e în realitate o imitare a Sâmbetei Mari, iar moartea creştinilor e o icoană a şederii lui Hristos în mormânt. Pe de altă parte, e potrivit ca defuncţii să fie asociaţi martirilor, fiindcă orice creştin e virtual un sfânt, iar cadavrul său o relicvă[49]. Sâmbetele anului liturgic sunt, aşadar, consacrate unei comemorări generale şi anonime care nu diferă deloc în această privinţă de sâmbăta morţilor ce precedă Duminica Lăsatului de carne, cu excepţia faptului că aceasta din urmă e mai solemnizată şi consacrată exclusiv comemorării „tuturor părinţilor şi fraţilor creştini ortodocşi adormiţi de la începutul veacurilor"[50]. Această preocupare de a îmbrăţişa în aceeaşi comemorare totalitatea timpului e o bună ilustrare a ceea ce am văzut cu privire la caracterul recapitulării şi sintezei timpului în Triod. Înainte de a se identifica cu Adam pentru a antrena în mişcarea sa de convertire întreaga natură umană, candidatul la Postul Mare trebuie să anticipeze această trecere de la ipostasă la natură prin „memoria liturgică", recapitulând într-o singură zi multiplicitatea nedefinită a credincioşilor care au punctat cu existenţa lor cursul timpului.

După Nichifor Calist şi imnografii Triodului, această comemorare a tuturor defuncţilor a fost plasată în acest loc din pricina comemorării celei de-a Doua Veniri a lui Hristos în Duminica Lăsatului de carne[51]. Adunarea în rugăciune a tuturor defuncţilor devine astfel imaginea marii adunări eshatologice a tuturor oamenilor, morţi şi vii, înainte de Judecată, această ultimă adunare corespunzând simetric diviziunii şi distincţiei care a însoţit creaţia lumii:

> „Doamne, Cel ce primeşti din cele patru margini ale lumii pe cei ce au adormit cu credinţă, în mare sau pe pământ, în râuri, în izvoare sau în lacuri şi în fântâni, pe cei ce s-au făcut mâncare fiarelor şi păsărilor şi târâtoarelor, pe toţi îi odihneşte!"[52].

E necesar ca atunci să se regrupeze toate treptele ierarhiei bisericeşti[53], precum şi cei ce au decedat în orice loc şi în orice împrejurare[54], pentru ca întreaga Biserică reunită în rugăciune să poată îndupleca dreptatea lui Dumnezeu prin invocarea milostivirii Lui.

> „Odihneşte pe robii Tăi pe pământul celor vii, Doamne, de unde s-a depărtat durerea, întristarea şi suspinarea; iartă-le ca un Iubitor de oa-

meni cele ce în viață au greșit, că singur ești fără de păcat și Stăpân al celor morți și al celor vii!"[55].

Această universalitate ar putea părea totuși parțială, fiindcă ea nu-i cuprinde decât pe credincioșii ortodocși și nu se întinde la întreaga natură umană. Într-adevăr, potrivit canoanelor, nu trebuie să ne rugăm decât pentru creștinii ortodocși, vii sau defuncți, dat fiind că rugăciunea liturgică presupune unitatea în aceeași credință, ea însăși expresie a naturii umane asumate și restaurate în unica Persoană a lui Hristos[56].

„Pe cei ce au călătorit pe marea cea pururea furtunoasă a vieții, învrednicește-i să ajungă la limanul nestricatei Tale vieți, Hristoase, pe cei ce au fost ocârmuiți în viață de dreapta credință!"[57].

Această excludere a păgânilor și ereticilor de la rugăciunea Bisericii nu este însă o lipsă de iubire, nici o încălcare a poruncii de a ne ruga pentru vrăjmașii noștri, nici o tăgăduire a exemplului lui Hristos pe Cruce sau a întâiului mucenic Ștefan, care se rugau pentru călăii lor. Acest aspect universal al rugăciunii poate rămâne în rugăciunea privată a creștinului[58], dar numai cei credincioși pot fi obiectul rugăciunii publice, pentru a evita scandalul și pentru că, potrivit Apostolului, credincioșii nu pot fi înhămați împreună cu necredincioșii la un același car: „Căci ce legătură poate să fie între dreptate și fărădelege, sau ce comuniune între lumină și întuneric?"[59]. Rugăciunea pentru defuncți e posibilă în Biserică, fiindcă Hristos a biruit deja moartea prin moartea și Învierea Sa[60], iar omul e de acum potențial eliberat.

„Hristos a înviat, dezlegând din legături pe Adam cel întâi zidit și sfărâmând tăria iadului. Îndrăzniți dar, toți morții, că s-a omorât moartea, s-a prădat și iadul împreună cu ea și a luat împărăția Hristos, Cel ce S-a răstignit și a înviat. Acesta ne-a dăruit nouă nestricăciunea trupului; Acesta ne va scula și pe noi și ne va dărui învierea, și de slava aceea va învrednici cu veselie pe toți câți cu credință neabătută au crezut într-Însul cu căldură"[61].

Pentru creștini, moartea nu mai e decât un somn și un moment „pascal" de trecere sau „mutare" la viața veșnică[62]. De aceea, toate slujbele defuncților sunt cântate cu „Aliluia", care e „cântarea funebră" a creștinilor[63]. Rugăciunea pentru defuncți e și ocazia de a dezvolta în această sâmbătă, ca de altfel și la slujba înmormântării sau în sâmbetele Octoihului, o meditație antropologică asupra naturii omului făcută după chipul lui Dumnezeu și menită să se ridice spre asemănarea cu El[64], asupra demnității lui Adam mijlocitor între cer și pământ[65], asupra căderii sale, a supunerii sale morții și a mântuirii lui în Hristos[66]. Pe lângă aceasta, rugăciunea pentru morți e prilejul pentru credincioși de a se dedica adevăratei „filozofii", adică gândului la moarte și meditației asupra caracterului

efemer al existenţei lor şi asupra deşertăciunii poftelor pământeşti[67]. Sâmbăta Morţilor nu reprezintă, aşadar, doar cadrul unei recapitulări a timpului şi a naturii umane în rugăciunea de mijlocire; ea are şi o dimensiune de pedagogie duhovnicească, propunând credincioşilor să înainteze spre cunoaşterea lor înşişi prin meditaţia asupra „limitelor vieţii", trimiţând la recunoaşterea faptului că totul depinde numai de voinţa lui Dumnezeu[68]. Aşa cum s-a arătat în partea I, gândul la moarte e un element indispensabil atât pentru a începe, cât şi pentru a continua viaţa ascetică, de aceea el îşi găseşte, graţie Sâmbetei Morţilor şi Duminicii Lăsatului de carne, un loc potrivit în perioada pregătitoare, împreună cu smerenia şi căinţa.

Marcată de întristare şi doliu, Sâmbăta Morţilor nu se potriveşte cu bucuria nici unei prăznuiri a vreunui sfânt din ciclul liturgic fix; astfel, dacă e vorba de un sfânt „fără praznic", slujbele din Mineie sunt deplasate la Pavecerniţa de vineri seara[69]. Sărbătorile sfinţilor mai importanţi, cum sunt Sfântul Grigorie din Nazianz (25 ianuarie), mutarea moaştelor Sfântului Ioan Hrisostom (27 ianuarie), Sfinţii Trei Ierarhi (30 ianuarie), sunt transferate în ziua de vineri şi celebrate cu toată solemnitatea lor[70]. Dar atunci când în Sâmbăta Morţilor cade praznicul Întâmpinării (*Hypapante*) Domnului, comemorarea defuncţilor e transferată în sâmbăta anterioară, înaintea Duminicii Fiului Risipitor, pentru a ceda întâietatea „praznicului Domnului"[71].

Oficiul defuncţilor admite însă combinarea cu orice alt ciclu liturgic: mai cu seamă cu piesele din zilele de sâmbătă ale glasului muzical din Triod ce se întâmplă să cadă în acea săptămână, dat fiind că acestea din urmă se referă la aceeaşi temă: martirii şi defuncţii.

Gradul liturgic al oficiului Triodului e atunci mai înalt decât la cele două duminici precedente, căci el are un tropar propriu, o sedealnă la cea de-a doua stihologie a Psaltirii de la Utrenie, un canon pe 8 tropare iar nu pe 6[72]. După troparul de la Vecernie, se face o procesiune în pronaos cântându-se canonul defuncţilor din Octoih şi se celebrează Panihida defuncţilor[73]. La Utrenie, după ecteniile mici ce urmează stihologiilor Psaltirii şi după odele a 3-a, 6-a şi a 9-a ale canonului, preotul sau diaconul pomenesc din nou defuncţii mănăstirii; în sfârşit, după Ceasul I se face o procesiune în cimitir, Liturghia celebrându-se în paraclisul aflat acolo. Aceste rubrici sunt în fapt comune tuturor slujbelor de sâmbătă, în Sâmbăta dinaintea Lăsatului de carne ele trebuind pur şi simplu să fie respectate mai strict[74]. Să mai observăm că uzul actual e nu numai de a face comemorările la Utrenie, dar şi de a repeta binecuvântarea colivelor cu rugăciunea „Dumnezeul duhurilor şi a tot trupul..." după prima catismă şi la sfârşitul Ceasului I, dar fără canonul Panihidei, la care se adaugă menţionarea tuturor categoriilor posibile de defuncţi la mijlocul *Psalmului 118*, după binecuvântările defuncţilor şi la sfârşitul Sfintei Liturghii[75].

Sâmbăta Morților, analogă și simetrică sâmbetei morților dinaintea Cincizecimii, se înscrie, așadar, în cateheza duhovnicească a Triodului grație gândului la moarte, iar în teologia timpului perioadei pregătitoare prin evocarea eshatologică a umanității și a concentrării timpului în rugăciunea pentru defuncți.

III.2.e Duminica Lăsatului de carne sau a Înfricoșatei Judecăți

Această a noua duminică înainte de Paște, ce marca inițial începutul postului parțial al Săptămânii Lăsatului de brânză, a devenit cadrul importantei comemorări a celei de-a Doua Veniri a lui Hristos grație dezvoltărilor și comentariilor imnografice ale pericopei evanghelice *Matei* 25, 31–46 citite la Liturghie. În planul structurii perioadei pregătitoare și a reprezentării timpului pe care o dezvoltă, această duminică se înscrie cu trei dimensiuni: 1) ea reprezintă continuarea logică a comemorării tuturor defuncților din ziua precedentă, dat fiind că aceasta anticipa adunarea finală a celor vii și a celor morți și anunța între altele tema acestei rugăciuni prin prezența a numeroase tropare ce făceau aluzie la Judecată; 2) ea completează prin evocarea dreptății lui Dumnezeu meditația la mila Lui din Duminica Fiului Risipitor; 3) ea deschide cea de a doua parte a perioadei pregătitoare consacrată pregătirii „exterioare" în vederea postului, reprezentând față de duminica următoare, închinată izgonirii lui Adam din rai, extremitatea ultimă a istoriei mântuirii[76] recapitulată și condensată înainte chiar de a intra în Postul Mare, pe parcursul căruia timpul istoriei va fi „răstignit" pentru a fi îndumnezeit.

Temele acestei duminici au fost îndeajuns dezvoltate în partea I cu referire la eshatologia Triodului, așa că aici nu mai trebuie să revenim asupra lor[77], ci doar să amintim câteva elemente. Pentru ca gândul la moarte să fie creștinesc, depășind filozofia păgână rămasă închisă în limitele eului, el trebuie să fie legat de gândul la Judecata de Apoi și la supunerea finală a tuturor lucrurilor puterii lui Dumnezeu. Perspectiva prezentării în fața tribunalului lui Dumnezeu, care-l va judeca după toată rigoarea și adevărul, e pentru credincios prilejul de a aprecia cât de mult s-a îndepărtat de viața după adevăr, al cărei criteriu e consemnat în Evanghelie. Iar Judecata vestită cu prilejul acestei duminici îi va apărea cu atât mai înfricoșătoare, cu cât o simte mai aproape. Imnografii insistă îndeosebi asupra descrierilor precise și detaliate ale Judecății[78], asupra arătării înfricoșate a lui Hristos[79], a răsunetului trâmbiței de pe urmă, a deschiderii mormintelor[80], a cărților deschise și a vădirii faptelor ascunse ale fiecăruia[81], asupra strigătelor de spaimă ale celor osândiți și a suferințelor lor în iad[82]. Această insistență nu e călăuzită însă de o plăcere bolnăvicioasă,

ci de o preocupare pedagogică, pentru a trezi frica şi căinţa credincioşilor, detaliile acestea îngăduindu-ne să actualizăm aici şi acum Judecata de Apoi. Ca şi la toate celelalte prăznuiri ale anului liturgic, nici aceasta nu este o simplă „comemorare”, o aducere-aminte pioasă dar gratuită, pentru că ea face efectiv prezent şi *actual* „în taina” timpului liturgic „obiectul” ei. Pentru cei ce au trecut de la timpul profan la timpul liturgic prin care cronologia timpului istoric e răsturnată în favoarea unei ordini calitative şi teologice, Parusia e deja de faţă:

> „Sosit-a ziua, iată înaintea uşilor e Judecata; suflete, priveghează! Aici împăraţii şi domnii, bogaţii şi săracii se vor aduna şi fiecare om îşi va lua răsplata după vrednicia faptelor”[83].

Cum s-a insistat deja, funcţia esenţială a eshatologiei e de a ne face să vedem în ziua de faţă ajunul judecăţii şi apropierea sfârşitului. Astfel, *fiecare clipă* e un prilej de pocăinţă „mai înainte de sfârşit” şi, prin urmare, e virtual purtătoare a veşniciei[84]. Fiind totodată un rezumat al timpului şi putând fi ca atare asimilat unei singure zile[85], Postul Mare reprezintă tocmai această „vreme bine primită”, acest moment favorabil pentru căinţă ce precedă numaidecât „sfârşitul”. De la Duminica Lăsatului de carne şi până în Săptămâna Mare, sfârşitul şi Judecata vor trebui anticipate prin pocăinţă şi lacrimi, pentru a ne pregăti prin fapte o pledoarie adecvată şi a ni-L face milostiv pe Dumnezeu, când va veni adevăratul ceas al Marii Judecăţi.

> „Acolo nimic nu te va putea ajuta, Judecător fiind Dumnezeu: nici învăţătura, nici meşteşugul, nici mărirea, nici prieteşugul; fără numai puterea ta cea din fapte, suflete al meu!”[86].

Fidel întregii tradiţii patristice, Nichifor Calist Xanthopol precizează în sinaxarul său că judecata nu se va referi la faptele exterioare: posturile, privegherile sau minunile pe care le vor fi putut face creştinii, ci mai degrabă la adevăratele fapte ale omului lăuntric: milostenia, milostivirea şi compasiunea faţă de cei drepţi ca şi faţă de cei păcătoşi etc.[87].

> „... Vezi, suflete al meu, de posteşti, să nu defaimi pe vecinul tău. Fereşte-te de bucate, dar nu osândi pe fratele tău; ca nu cumva, fiind trimis în foc, să te topeşti ca ceara; ci fără împiedicare să te ducă Hristos întru Împărăţia Sa”[88].

> „Cunoscând poruncile Domnului, aşa să vieţuim: pe cei flămânzi să-i hrănim, pe cei însetaţi să-i adăpăm, pe cei goi să-i îmbrăcăm, pe străini să-i aducem în casă, pe bolnavi şi pe cei din temniţă să-i căutăm; ca să zică şi către noi Cel ce va să judece tot pământul: «Veniţi, binecuvântaţii Părintelui Meu, de moşteniţi Împărăţia ce s-a gătit vouă!» [*Mt* 25, 34]”[89].

Intensitatea căinței susținută de faptele „postului duhovnicesc"[90] poate, așadar, izbăvi de iad și tocmai ea alcătuiește scopul acestei comemorări a celei de-a Doua Parusii. De aceea, în *Typikon*-ul Sfântului Sava, lectura patristică indicată pentru Utrenie nu se referă la Judecata de Apoi, ci e discursul Sfântului Grigorie din Nazianz *Despre iubirea de săraci*, un admirabil îndemn la iubirea activă[91].

Ultimul tropar propriu slujbei Utreniei oferă tabloului înfricoșător al Judecății completat până aici prin câteva apeluri la practica milosteniei, o concluzie în întregime centrată pe lumina și bucuria Învierii, revelând semnificația Duminicii Lăsatului de carne în economia Triodului:

> „Să ne curățim mai înainte pe noi înșine, fraților, cu împărăteasa virtuților; că iată a venit aducându-ne nouă bogăție nepieritoare; potolește umflarea poftelor și împacă cu Stăpânul pe cei ce au greșit. Pentru aceasta cu veselie să o primim pe dânsa, strigând lui Hristos Dumnezeu: Cel ce ai înviat din morți păzește-ne neosândiți pe noi, cei ce Te slăvim pe Tine, Cel ce singur ești fără de păcat!"[92].

În plan liturgic, Duminica Lăsatului de carne nu se distinge de duminica precedentă, cu excepția unui loc mai important acordat textelor Triodului, fiindcă găsim acum o „Slavă" și un „Și acum" pentru Litia de la Vecernie, și un canon cu tropare mai numeroase cântat în 8 tropare pe odă. Dar, spre deosebire de sâmbătă, nu are tropar (*apolytikion*) propriu.

La Liturghie, lectura din Apostol (*1 Co* 8, 8–13; 9, 1–2) se referă la cărnurile junghiate idolilor și la necesitatea păzirii discernământului în hrană. Lecturile din Duminica Fiului Risipitor (*1 Co* 6, 12–20) și din Duminica Lăsatului de brânză (*Rm* 13, 11–14 și 14, 1–4) fac și ele direct aluzie la Postul Mare și la necesitatea de a pune iubirea de aproapele înaintea păzirii regulilor trupești. În sânul perioadei pregătitoare, aceste lecturi reprezintă, așadar, un ciclu relativ independent de învățături privitoare la postul duhovnicesc, la care imnografia va face ecou din ce în ce mai amplu începând din Săptămâna Lăsatului de brânză. Aluziile la aceasta din urmă în troparele Duminicii Lăsatului de carne corespund astfel începutului pregătirii efective a postului prin reținerea de la carne, începând cu masa din seara acestei duminici.

III.2.f Săptămâna Lăsatului de brânză

Această săptămână de introducere în Postul Mare e marcată în același timp de începutul păzirii postului (abstinență de la carne în toate zilele și reguli speciale în zilele de miercuri și vineri din Postul Mare)[93] și de începutul catehezei imnografice. Aceasta din urmă cuprinde două dimensiuni

pe care le-am relevat anterior atribuindu-le studiților Teodor şi, respectiv, Iosif: învățătura despre postul duhovnicesc şi punctarea timpului[94].

Această săptămână de antrenament în asceza celor 40 de zile ale Postului Mare e privită de imnografii noştri drept „înainte-prăznuirea Postului şi introducerea lui"[95]. E „uşa de intrare" în stadionul înfrânării[96], „intrările şi uşile dinaintea [propileele] postului"[97] şi „luptelor duhovniceşti"[98].

„Strălucit-au nouă luminat ca nişte zori razele pocăinței luminând intrările dinaintea înfrânării [*ta propylaia tes enkrateias*]"[99].

„Iată mai înainte s-a deschis uşa pocăinței; veniți, dar, iubitorilor de Dumnezeu, să ne pregătim să intrăm printr-însa mai înainte până ce nu ne-o va închide nouă Hristos, ca unor nevrednici"[100].

„Răsărit-a primăvara postului şi floarea pocăinței. Deci să ne curățim pe noi, fraților, de toată întinăciunea..."[101].

Fiindcă se cuvine să ne grăbim să intrăm în post începând deja mişcarea de întoarcere la Dumnezeu prin pocăință şi lăsând ca postul trupesc să fie precedat de postul duhovnicesc:

„Să ne curățim mai înainte, fraților, simțurile cele sufleteşti, şi de Domnul să ne alipim cu deprinderi de străpungere, cu pocăință curată strigând necurmat: Lăudați, binecuvântați şi preamăriți pe Hristos în veci!"[102].

Fiecare zi din Săptămâna brânzei se aseamănă oarecum întregii săptămâni, iar aceasta se aseamănă întregii perioade pregătitoare, fiindcă acest „astăzi" ce punctează troparele reprezintă începutul vieții celei noi ce va fi adoptată în timpul Postului Mare prin „modul de a fi [*tropos*] al căinței"[103].

„În ce chip se ivesc zorile, aşa şi harul postului ne pune acum înainte vremea pocăinței, risipind întunericul păcatelor noastre"[104].

Acest îndemn la primatul ce trebuie acordat curățirii interioare e dezvoltat în acelaşi timp cu o evocare a tuturor modelelor scripturistice de post şi înfrânare[105] şi cu menționarea finalității reținerii de la hrană: Cuminecarea pascală. Principalele elemente ale catehezei imnografice sunt, aşadar, prezente în timpul acestei săptămâni şi ele se unesc într-un magnific ansamblu pentru a-i pregăti pe atleți în vederea luptei şi a le îmboldi zelul[106].

Pregătirea teoretică se înscrie în slujbe care dobândesc şi ele o tonalitate tot mai cvadragezimală. Vecernia din Duminica Lăsatului de carne, mai exact ultima ei parte, marchează limpede această introducere a textelor Triodului în slujbele zilnice. În vreme ce „Doamne strigat-am" se desfăşoară ca într-o duminică obişnuită, la stihoavnă stihirile Octoihului

se omit fiind înlocuite de o idiomelă a Triodului şi de troparele mucenicilor şi Născătoarei legate de ea (*martyrikon* şi *theotokion*). *Typikon*-ul precizează aici că această rânduială de la stihoavna Vecerniei şi Utreniei trebuie urmată începând din această duminică şi până în Vinerea lui Lazăr[107], cu alte cuvinte în tot timpul Postului Mare, ale cărui particularităţi liturgice încep, aşadar, de la începutul Săptămânii Lăsatului de brânză. În timpul acestei săptămâni trebuie să distingem însă limpede două planuri: zilele de post, miercurea şi vinerea, care urmează rânduiala cvadragezimală, şi celelalte trei zile, care ocupă un loc intermediar.

Lunea, marţea şi joia

În timpul acestor trei zile nu se cântă „Aliluia" la Utrenie, iar o catismă a Psaltirii e deplasată de la Utrenie la Vecernie, pentru a cruţa puterile credincioşilor, astfel că la Utrenie nu mai sunt decât două stihologii din Psaltire. Prima stihologie se încheie printr-o sedealnă sau catismă poetică a Octoihului, iar cea de-a doua printr-o sedealnă sau catismă poetică a Triodului. La canon se cântă ca de obicei canoanele Octoihului şi ale Mineielor pe 14 tropare, adăugându-se însă un dublu canon „triodă" potrivit aceloraşi rânduieli ca în timpul Postului Mare[108]. Când se ajunge la una din odele acestui din urmă canon, cele două canoane ale Octoihului se omit[109], pentru a păstra acelaşi număr de tropare şi a adopta astfel rânduiala Postului Mare (piesele din Octoih neputând fi cântate împreună cu cele ale Triodului, dat fiind că acesta din urmă îl înlocuieşte pe cel dintâi). În continuare, Utrenia se desfăşoară fără modificări notabile, cu excepţia stihoavnei, unde stihirile Octoihului sunt înlocuite, ca şi duminică seara, de idiomela Triodului şi troparele sale.

În timpul acestor trei zile, Vecernia se face ca în duminica precedentă, cu singura inserare a idiomelei de la stihoavnă. Introducerea Triodului rămâne, aşadar, discretă, dar cu toate acestea e extrem de limpede, dând acestor oficii din Săptămâna Lăsatului de brânză un caracter destul de excepţional în anul liturgic. Ele sunt alcătuite în părţi egale din rânduiala comună şi din particularităţi specifice Triodului, asigurând astfel o funcţie de mediere între ciclul liturgic fix şi ciclul liturgic mobil şi, prin urmare, o trecere treptată şi fără ruptură de la atmosfera unuia la aceea a celuilalt.

Miercurea şi vinerea

Această pătrundere treptată în ambianţa Postului Mare devine încă şi mai limpede miercurea şi vinerea: acestea au aproape toată rânduiala zilelor de post din Postul Mare, păstrând însă şi unele trăsături ale ciclului liturgic fix.

La Utrenie să cântă „Aliluia" cu troparele treimice ale glasului săptămânii. Prima stihologie e urmată de o sedealnă a Octoihului, iar cea de-a

doua de o sedealnă a Triodului, ca şi în celelalte zile. Celor două canoane „triode" ale lui Iosif şi Teodor li se adaugă miercurea un canon al lui Andrei Cretanul, iar vinerea un canon al lui Iosif în 8 ode referitor în principal la modelele scripturistice ale postului şi căinței şi la pedagogia postului. Pentru odele care n-au canoane „triode", se cântă canoanele din Octoih şi din Mineie împreună cu cel din Triod, iar atunci când se introduc „triodele", se omite atât canonul din Octoih, cât şi cel al sfântului, pentru a lăsa să se dezvolte în 14 tropare numai cateheza imnografică a Triodului. La odele a 6-a şi a 9-a se urmează uzul Postului Mare cântându-se troparul mucenicilor (*martyrika*) şi luminânda glasului luate din apendicele Triodului, ceea ce n-are loc în celelalte zile, marcând aici locul mai important dobândit de Triod, amplificat încă de faptul că aici se omit piesele proprii consemnate în slujba din Mineie. Stihoavnele sunt executate ca şi duminică seara şi nu prezintă, aşadar, o particularitate specială. Dar caracteristica cea mai frapantă a acestor slujbe de miercuri şi de vineri e cu siguranță finalul Utreniei şi al celorlalte oficii, care este cel din Postul Mare, însoțit de tropare fixe, metanii şi rugăciunea Sfântului Efrem. Aceasta din urmă se rosteşte pentru prima dată la sfârşitul Utreniei din miercurea Săptămânii Lăsatului de brânză, pentru a nu înceta decât în Miercurea Mare, definind astfel un ciclu mai lung decât cel al Postului Mare, asupra căruia vom reveni[110].

Ceasurile sunt săvârşite ca pentru o zi cu „Aliluia", dar fără lectura cursivă a Psaltirii, nici cea din Sfântul Ioan Scărarul, rezervate Postului Mare propriu-zis. Se celebrează totuşi oficiul Ceasului al III-VI-lea cu o lectură profetică: din *Ioil* miercurea, din *Zaharia* vinerea, un tropar şi două prochimene, acestea din urmă nefiind însă dispuse după ordinea lor în Psaltire, ca în timpul Postului Mare, până în Miercurea Mare[111]. Astfel, deşi particularități cvadragezimale, ca rugăciunea Sfântului Efrem, găsim de-a lungul şi de-a latul Postului Mare, ele nu se încadrează simetric, fiindcă ciclul său de prochimene se continuă şi după Vinerea lui Lazăr pentru a încheia simbolic parcurgerea Psaltirii în Miercurea Patimii. E un element în plus ce ne permite să constatăm întrepătrunderea în Triod a unor niveluri structurale multiple.

Vecernia de miercurea e puțin diferită de cea de vineri, fiindcă aceasta din urmă, precedând Sâmbăta Asceților, are la „Doamne, strigat-am" 6 stihiri ale asceților din Triod, în timp ce miercurea nu se cântă decât stihirile din Octoih şi din Mineie. Dar acest lucru nu este atât dovada unei pătrunderi mai importante a Triodului în structura slujbelor acestei săptămâni pregătitoare: Sâmbăta Asceților fiind o sărbătoare ce impune transferul comemorării sfinților din ciclului liturgic fix la Pavecernița de vineri, cât e normal ca stihirile ei să le înlocuiască atât pe cele din Octoih, cât şi pe cele din Mineie. Pe de altă parte, cum s-a observat cu referire la structura ciclului liturgic zilnic[112], miercurea Săptămânii brânzei n-are

stihiri ale Triodului, pentru a pune în evidență faptul că, în ciuda rânduielii sale cvadragezimale, această zi ține încă de timpul ce precedă Postului Mare, în care ziua liturgică începe de seara spre dimineața iar nu de dimineață spre seară. Prezența unor asemenea stihiri ar fi implicat adoptarea deja a rânduielii cvadragezimale în timpul întregii săptămâni (îndeosebi joia), ceea ce nu este cazul.

După intrare, nu se citeşte decât o singură pericopă din Vechiul Testament: continuarea din Ioil şi Zaharia, amândouă profeții privind vestirea postului şi a unei perioade de pocăință[113]. Deşi sunt în acelaşi loc ca în Postul Mare, aceste lecturi profetice sunt totuşi diferite prin selecția, numărul şi tema lor. Nu este vorba aici de o introducere în ciclul recapitulării vechi-testamentare şi al catehezei scripturistice a Postului Mare, ci numai de o pregătire în vederea postului şi a căinței folosind însăşi forma oficiilor din Postul Mare. După stihoavnele idiomele ce evocă necesitatea curățirii dinainte, Vecernia se încheie, ca şi Utrenia, prin concedierea (*apolysis*) Postului Mare şi rugăciunea Sfântului Efrem.

Aşa cum s-a observat mai sus, tradiția palestiniană impunea să nu se celebreze nici Liturghia euharistică, aflată în contradicție cu aceste zile de post şi de anticipare a Postului Mare, nici Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, fiindcă nu s-a intrat încă în perioada celor 40 de zile ale Postului Mare[114]. Nu acesta era însă uzul la Constantinopol şi în oficiul catedral (*asmatikos*) până la Sfântul Simeon al Tesalonicului (secolul XV). Din contră, aceste două zile erau prilejul unei celebrări solemne a Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite de către patriarh[115], omițându-se totuşi „Să se îndrepteze", ceea ce îngăduia distingerea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite din Săptămâna Lăsatului de brânză de cele săvârşite în timpul Postului Mare[116].

După apolisul Vecerniei, *Typikon*-ul Sfântului Sava prescrie comunității să meargă la trapeză spre a întrerupe postul strict al acestor două zile consumând ouă şi lactate, pentru a evidenția, potrivit canonului patriarhului Nichifor al Constantinopolului[117], distincția între Săptămâna Lăsatului de brânză şi postul riguros al „monofiziților" (iacobiți, tetradiți) în această a opta săptămână înainte de Paşte.

Putem, aşadar, remarca faptul că în timpul acestei ultime săptămâni de pregătire, *Typikon*-ul facilitează cu un echilibru remarcabil şi o delicatețe suverană o intrare treptată în atmosfera slujbelor Postului Mare. Grație împletirii dintre cateheza imnografică, deosebit de lirică atunci, şi această rânduială, Săptămâna Lăsatului de brânză stabileşte o tranziție armonioasă între cele două cicluri liturgice, fix şi mobil, încheind perioada pregătitoare printr-un antrenament în acelaşi timp „interior" şi „exterior" în vederea postului, în care exigența rigorii şi a îndrăznelii ascetice nu contrazice blândețea şi discernământul.

Sâmbăta Asceţilor

Deşi comemorarea asceţilor în această sâmbătă a Săptămânii Lăsatului de brânză a fost instituită înaintea celei a Sâmbetei Morţilor, în structura Triodului ea apare drept continuarea şi completarea ei. Găsim aici exprimată aceeaşi preocupare de universalitate ca şi în sâmbăta precedentă, dar sub un aspect particular. Se adună acum în „memoria liturgică" şi ansamblul timpului, calificat de data aceasta de cei ce au practicat asceza şi renunţarea. Această specificare permite trecerea de la anonimatul care caracteriza oficiul defuncţilor, la o enumerare detaliată şi personală a unui cât mai mare număr de nume de monahi. Aceste liste dezvoltate în odele canonului şi în stihiri par să fie preocupate să nu uite pe nimeni. După ce a fost evocată sintetic întreaga familie monahală sub numele sfinţilor Antonie şi Eftimie[118], apoi, regional, Egiptul, Libia, Tebaida şi „toate locurile, cetăţile, ţinuturile care au hrănit pe cetăţenii Împărăţiei cerurilor"[119], se trece la enumerarea monahilor deşerturilor Egiptului, Palestinei, Siriei, Constantinopolului, Athosului şi chiar Occidentului[120], fără a uita sfintele femei[121]. Într-un cu totul alt sens, această preocupare de a detalia fiecare nume se va regăsi în duminica săptămânii următoare, cu ocazia *Synodikon*-ului Ortodoxiei şi a canonului care-l însoţeşte[122]. În ambele cazuri este vorba de aceeaşi preocupare de detaliu şi de o situare precisă în timp. Dar în Duminica Ortodoxiei aceasta se face pentru a anatemiza, pe când aici e făcută pentru a cere mijlocirea şi ocrotirea celor ce ne-au precedat pe „calea cea strâmtă".

După Nichifor Calist, această comemorare a tuturor monahilor a fost în chip iscusit aşezată la intrarea în Postul Mare pentru a propune celor ce se pregătesc să intre în el exemple vii[123], cu atât mai preţioase de altfel, cu cât în timpul Postului Mare fiecare trebuie să se facă într-o oarecare măsură monah şi să adopte pentru un timp limitat, chiar dacă-şi duce viaţa în lume, modul de viaţă perpetuu al acestora. Într-adevăr, în ciuda modurilor lor diferite de existenţă, unul închinat numai lui Dumnezeu, iar celălalt legat de căminul său, între monah şi mirean n-ar trebui să existe o distincţie radicală: atât pentru unul, cât şi pentru celălalt nu există decât o singură exigenţă a desăvârşirii, o singură Evanghelie, aceleaşi porunci şi aceleaşi răsplătiri finale[124]. Monahul e doar mai preocupat de a urma „ad litteram" conduita propusă de Evanghelie şi de a anticipa încă de aici viaţa viitoare. Această vocaţie profetică şi eshatologică a monahului face din el modelul, „icoana" creştinului, de aceea, chiar dacă nu toţi se consacră fecioriei, fiecare trebuie să se străduiască, măcar în timpul Postului Mare să vieţuiască ca un monah, păzind înfrânarea, posturile, privegherile, rugăciunile etc. De unde importanţa şi valoarea acestei Sâmbete a Asceţilor, care e în definitiv mai puţin un praznic al celor ce au fost canonic rânduiţi în cinul monahal, cât al tuturor celor care, „au dispreţuit

cu adevărat cele stricăcioase şi trecătoare şi ca pe nişte păianjeni şi gunoaie le-au socotit, ca să dobândească pe Hristos şi Împărăţia Lui şi dumnezeieştile bunuri pe care nici ochiul nu le-a văzut, nici urechea nu le-a auzit cândva [cf. *1 Co* 2, 9]"[125].

Sfinţii asceţi sunt celebraţi aici ca unii care au atins deja scopul propus de Postul Mare: întoarcerea în rai şi restaurarea naturii umane în elanul ei spre îndumnezeire. De aceea, corul asceţilor se aseamănă unui „nou rai", spre care trebuie să ne grăbim pentru a gusta din roadele îmbelşugatelor lor virtuţi.

> „Să ne umplem acum de mireasmă, alergând ca spre un alt rai al virtuţilor de Dumnezeu sădite ale sihaştrilor, care cu postirea şi cu lacrimile le-au înflorit, în multe feluri roade de vieţi alese aducând lui Dumnezeu preacuvioşii"[126].

Fiindcă în această anticipare a raiului care este Postul Mare, suntem introduşi luminaţi fiind de virtuţile asceţilor şi călăuziţi de ei.

> „Cu strălucirile părinţilor luminându-ne, şi ca într-un rai vesel acum intrând, din pârâul desfătării să ne îndulcim: vitejiile acelora cu mirare socotindu-le, să urmăm virtuţilor lor, strigând Mântuitorului: Cu rugăciunile lor, Dumnezeule, fă-ne şi pe noi părtaşi Împărăţiei Tale celei cereşti!"[127].

Putem, aşadar, să revenim în rai în timpul Postului Mare mulţumită rugăciunilor şi exemplului sfinţilor asceţi. Potrivit unui tropar pe care l-am citat deja, prin virtuţile lor practice aceştia au restaurat integritatea „chipului" lui Dumnezeu din om iar prin contemplaţie s-au înălţat la „asemănarea" cu El[128]. Ei sunt modele de priveghere, de rugăciune şi lacrimi[129], de stăpâmre de sine[130] şi ascultare[131], dar mai cu seamă de renunţare[132], calitate esenţială celui ce vrea să se consacre numai lui Dumnezeu[133].

> „Legăturile patimilor rupându-le, v-aţi alipit dragostea bunătăţilor şi v-aţi îmbrăcat în Hristos cu slava cea mai presus de lume, aflând odihnă în ostenelile voastre şi cu nevoinţele înfrânării dobândind viaţa cea de sus. Pentru aceasta după vrednicie vă bucuraţi împreună cu puterile cele de sus, stând şi veselindu-vă înaintea lui Dumnezeu întru cântare, purtătorilor de Dumnezeu părinţi ai noştri..."[134].

Comemorarea asceţilor e, aşadar, o excelentă ocazie de a evoca virtuţile ce vor trebui practicate în curând cu râvnă. În acelaşi sens, a doua lectură din Apostol (*Ga* 5, 22–26; 6, 1–2) la Liturghie (care se adaugă lecturii din *Rm* 14, 19–27 în care se continuă cateheza începută în cele două duminici precedente cu privire la alimente şi scandalizarea aproapelui) e lectura comună pe care o regăsim la praznicele asceţilor în timpul anului liturgic[135]. Această pericopă e o expresie desăvârşită a întregii

spiritualităţi a Postului Mare: răstignindu-se duhovniceşte pentru Hristos, sfinţii au dobândit „roadele Duhului", adică toate fructele iubirii. Ultimele cuvinte ale acestei lecturi: „Purtaţi-vă sarcina unii altora şi aşa veţi plini legea lui Hristos", evocă încă o dată, înainte de intrarea în post, faptul că în ultimă instanţă toate faptele trupeşti trebuie supuse iubirii de aproapele. Acestei lecturi îi corespunde cea din Evanghelia comună prăznuirilor asceţilor[136], care dobândeşte şi ea o rezonanţă deosebită la intrarea în Postul Mare:

> „... luaţi jugul Meu asupra voastră şi învăţaţi de la Mine... fiindcă jugul Meu e uşor şi sarcina Mea e uşoară" (*Mt* 11, 29–30).

Ce încurajare, aşadar, în a urma calea croită de monahi[137]! Dar această slujbă nu se opreşte doar la comemorarea monahilor, ci alături de asceţi îi evocă pe mucenici, precursorii lor pe calea renunţării[138], dar şi pe ierarhi[139], pe apostoli[140] şi, în definitiv, pe toţi sfinţii, fiindcă la restaurarea stării „potrivit firii" şi la unirea cu Dumnezeu nu putem ajunge decât în acelaşi timp adunând şi „silind firea".

> „Mulţimea cuvioşilor părinţi, care v-aţi lepădat de lume şi crucea aţi luat, împreună cu cetele mucenicilor, adunarea arhiereilor şi ceata femeilor, luminaţi-ne ca să lăudăm după vrednicie prealuminata voastră pomenire!"[141].

Prăznuirea asceţilor are, aşadar, aceeaşi semnificaţie de recapitulare universală ca şi Sâmbăta Morţilor, a căror comemorare o specifică. Fiindcă ea îi celebrează pe toţi sfinţii întrucât au practicat asceza şi renunţarea în toate formele, pentru ca modelul şi mijlocirea lor să îngăduie credincioşilor să intre cu râvnă în stadionul Postului Mare. Să adăugăm că această analogie cu Sâmbăta Morţilor nu este doar istorică şi tematică, dat fiind că slujba asceţilor are aceleaşi caracteristici tipiconale ca şi sâmbăta precedentă.

III.2.h Duminica Lăsatului de brânză sau a Izgonirii din Rai

Tema izgonirii lui Adam din rai legată de Duminica Lăsatului de brânză reprezintă o transpunere a expulzării penitenţilor în afara bisericii care odinioară avea loc atunci[142]. Aceştia trebuia să rămână în afara uşilor bisericii, icoană a raiului, şi să-şi plângă păcatele, pentru a fi reintroduşi în ea împreună cu catehumenii la sfârşitul Postului Mare. De aceea, imnografia acestei duminici se întemeiază pe imaginea lui Adam plângând înaintea porţilor raiului pe care le-a închis prin neascultarea sa[143], pentru a dezvolta o teologie a păcatului şi a pocăinţei. Realismul acestei situaţii precum şi tonul emoţional al întregii slujbe îi dau o alură profund

dramatică şi evocă puternic condacele lui Roman Melodul[144]. Ca şi în operele acestuia din urmă, slujba acestei duminici dezvoltă descrierea situaţiei lui Adam dinainte şi de după cădere, făcându-l să rostească cuvinte de pocăinţă şi chiar să se adreseze raiului, devenit astfel pentru el un mijlocitor la Dumnezeu:

„... simte durere, raiule, împreună cu lucrătorul tău care a sărăcit, şi cu sunetul frunzelor tale, roagă-L pe Făcătorul să nu-ţi încuie uşa..."[145].

Această dramatizare n-are drept scop doar accentuarea emoţiei credincioşilor şi autenticitatea pocăinţei lor, ci permite şi stabilirea unei ambianţe de acelaşi tip cu cea care va fi dezvoltată începând din Săptămâna lui Lazăr şi până în Sâmbăta Mare, perioadă în care urmărim ceas de ceas şi zi de zi Patima lui Hristos, dând cuvântul, ca pe o scenă de teatru, diferiţilor protagonişti ai dramei. Cele două extremităţi ale Postului Mare reprezintă deci, aşa cum aminteşte Nichifor Calist[146], cei doi poli cruciali ai istoriei mântuirii: căderea şi mântuirea. Cum scopul Triodului e de a-l face pe credincios să pătrundă în taina Economiei, sau mai degrabă să o actualizeze în sine, pentru ca ceea ce e împlinit în Hristos, pentru întreaga natură umană, să se realizeze şi în persoana sa, e potrivit ca el să fie făcut să retrăiască în chip viu şi realist aceste două etape esenţiale. Pentru a-L „îmbrăca" pe Hristos, Noul Adam, şi a-I urma în moartea şi Învierea Sa, trebuie mai întâi să ne identificăm cu întâiul Adam căzut[147] asumând în mod liber la intrarea în Postul Mare situaţia sa de exilat şezând la porţile raiului:

„Vino, ticăloase suflete, de plânge astăzi cele ce s-au făcut cu tine, aducându-ţi aminte de goliciunea cea din Eden, prin care te-ai scos din desfătare şi din bucuria cea neîncetată!"[148].

Nu e cazul să revenim aici pe larg asupra temelor naturii originare a omului, a căderii şi consecinţelor păcatului dezvoltate în imnologia acestei duminici, pe care le-am rezumat când am vorbit despre antropologia Triodului. Să amintim numai că Adam ducea în rai o viaţă îngerească şi că era regele creaţiei[149], singura poruncă care i-a fost dată fiind aceea de a-şi respecta limitele proprii şi de a rămâne în înfrânare, negustând din roadele pomului sădit în mijlocul grădinii. Din pizma şarpelui şi slăbiciunea femeii, el a călcat porunca dumnezeiască atât prin mândrie, cât şi prin supunerea la plăcere şi neînfrânare[150]. Într-adevăr, cum s-a arătat altundeva, căderea poate fi ilustrată şi de ruptura postului şi de lăcomie[151], fiindcă nebunia minţii sau nebunia pântecelui au în realitate aceeaşi consecinţă: idolatria eului şi refuzul iubirii de Dumnezeu. Graţie Întrupării şi Crucii, întoarcerea e de acum înainte posibilă şi raiul a fost virtual deschis din nou pentru fiecare[152], cu condiţia ca acesta să colaboreze de bunăvoie la Economia lui Dumnezeu şi la nevoinţele ascezei[153].

Această temă a raiului plasată la intrarea în Postul Mare permite, aşadar, definirea acestuia ca un timp de întoarcere şi restaurare prin Hristos în demnitatea originară a lui Adam. Cele 40 de zile adună simbolic ansamblul timpului calificându-l prin modul de a fi (*tropos*) al ascezei şi al căinţei, dar acest timp sfinţit apare astfel drept ocazia de a recapitula personal istoria mântuirii, retrăind dramatic cele două extremităţi ale sale: izgonirea din rai şi Învierea identificându-ne puţin câte puţin cu întâiul iar mai apoi cu cel de-al doilea Adam.

Reprezentarea timpului evocată în această duminică de deschidere a Postului Mare nu este însă singura, fiindcă Duminica Lăsatului de brânză e şi ultima duminică a perioadei pregătitoare şi complementul Duminicii Lăsatului de carne. Privind relaţia ei cu Duminica Înfricoşatei Judecăţi, constatăm şi aici o expresie a ansamblului istoriei, de data aceasta însă inversată:

Duminica Lăsatului de carne:	— Judecata de Apoi
	— învierea de obşte
Duminica Lăsatului de brânză:	— obârşia omului
	— izgonirea sa din rai
Paştele:	— întoarcerea în rai
	— trecerea de la timp la veşnicie

Cea de-a şaptea duminică înainte de Paşte apare, aşadar, drept pivotul celor două reprezentări ale timpului adaptate scopului unei pedagogii duhovniceşti. Gândul la Judecată şi Înviere îl face pe credincios să mediteze asupra căderii originare în păcat şi să-şi aducă aminte de vechea fericire spre care „vremea prielnică" sau „momentul favorabil" al celor 40 de zile îi va îngădui să revină parcurgând simbolic prin virtute timpul pe care umanitatea păcătoasă l-a străbătut sub sclavia patimilor. Postul Mare va fi chiar mai mult decât o simplă restabilire a raiului, fiindcă, *încorporându-se* în „al Doilea Adam" la Paşte, creştinul va anticipa duhovniceşte învierea de obşte, trecând astfel virtual de la timp la veşnicie. Înviind astfel „înainte de înviere"[154], el va putea scăpa de asprimea Judecăţii pe care o comemorează Duminica Lăsatului de carne, pentru a fi iniţiat în mila şi comuniunea cu Dumnezeu în timpul celor 50 de zile de după Înviere, icoană a veacului viitor. Constatăm o dată mai mult aici că multiplicitatea aspectelor temporalităţii pe care le articulează Triodul îşi găseşte coerenţa în praznicul „trecerii" de la timp la veşnicie cu prilejul Învierii.

În plan structural, slujba Duminicii Lăsatului de brânză e identică cu cea a duminicii precedente evidenţiind, ca şi Sâmbăta Asceţilor faţă de Sâmbăta Morţilor, solidaritatea acestei a doua perioade a părţii pregătitoare. Dar slujba de seară ce marchează intrarea în Postul Mare cuprinde unele particularităţi asupra cărora merită să ne oprim puţin.

Deschiderea Postului Mare

Potrivit *Typikon*-ului Sfântului Sava şi vechilor *typika* greceşti, Vecernia Duminicii Lăsatului de brânză se desfăşoară ca toate celelalte duminici ale Postului Mare, adică fără lectură variabilă a Psaltirii, cu zece stihii la „Doamne strigat-am" (4 din suplimentul Triodului pe cele 8 glasuri, 3 „prosomii" din Triod şi 3 din Mineie), intrare (vohod) cu cădelniţa, prochimen mare, stihoavnele Triodului, finalul Vecerniei din Postul Mare şi rugăciunea Sfântului Efrem cu numai 3 metanii mari[155].

Încă din secolul XII, la Messina, după Vecernia acestei duminici avea loc ultima masă înaintea postului, solemnizată prin celebrarea unei Pavecerniţe prescurtate în trapeză, iar nu la biserică, ca în cazul celorlalte mari prilejuri ale anului liturgic[156]. În zilele noastre, la Muntele Athos, această solemnizare a ultimei mese dinainte de post a dobândit o amploare încă şi mai considerabilă, reprezentând un adevărat oficiu liturgic de încheiere a timpului sărbătorilor fixe. După Vecernia săvârşită mai târziu ca de obicei, la apusul soarelui, se intră în procesiune în trapeză (ca în zilele de praznic). În timpul mesei, în cursul căreia se servesc pentru ultima oară produsele ce vor fi oprite în timpul Postului Mare (peşte, ouă şi lactate), se citeşte un cuvânt patristic despre izgonirea lui Adam din rai sau un îndemn la post şi la luptele virtuţii[157]. La sfârşitul mesei, toţi monahii încep să cânte de la locul lor catavasiile canonului Acatistului urmate de troparele hramului încheind cântarea cu condacul Acatistului. După rugăciunile obişnuite şi de mulţumire, se sting lumânările şi un citeţ citeşte, singura dată în an, Pavecerniţa Mică în trapeză. La sfârşitul ei, egumenul citeşte o rugăciune de dezlegarea peste toată obştea îngenuncheată. După care stă în picioare la uşă, purtând epitrahilul şi Evanghelia în mâna dreaptă, şi fiecare frate trecând înaintea lui în face o metanie sărutând Evanghelia şi mâna sa dreaptă. După care toţi îşi fac unii altora o metanie cerându-şi iertare şi dorindu-şi „Post bun", în timp ce corul cântă un imn lung şi solemn (la Simonos Petras „Pentru rugăciunile Sfinţilor Părinţilor noştri..."). La sfârşitul acestui oficiu de iertare reciprocă se sting candelele şi fiecare intră în chilia sa pentru a-şi începe nevoinţa.

Acest rit solemn şi emoţionant al iertării reciproce a păcatelor la intrarea în Postul Mare e săvârşit în chip asemănător în Bisericile slave, unde Duminica Lăsatului de brânză se numeşte tocmai „Duminica Iertării"[158]. Chiar şi în parohii, la sfârşitul Pavecerniţei Mici săvârşite îndată după Vecernie, preotul se închină în faţa adunării şi fiecare vine apoi înaintea lui pentru a-i face o metanie şi a-i săruta mâna dreaptă în semn de împăcare (preotul se închină şi el de fiecare dată). După care, credincioşii repetă reciproc acest rit într-o ambianţă în acelaşi timp tumultoasă şi

emoţionantă, în timpul căreia corul cântă irmoasele canonului Paştelui. Originea acestui rit al iertării se găseşte în Palestina, unde, după mărturiile Sfântului Sofronie al Ierusalimului citate deja, la începutul Postului Mare monahii se adunau în biserică pentru a primi iertarea şi binecuvântarea egumenului lor şi a se împăca unii cu alţii, îmbrăţişându-se înainte de a pleca singuri în deşert până la Duminica Stâlpărilor[159].

Acest obicei transmis până în zilele noastre e o aplicare literală a Evangheliei citite la Liturghia din această duminică:

„Căci dacă iertaţi oamenilor păcatele lor, şi Tatăl vostru cel din ceruri vă va ierta vouă păcatele voastre; iar dacă nu veţi ierta oamenilor greşelile lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greşelile voastre"[160].

Luptele pentru virtute din timpul Postului Mare n-ar avea nici o valoare, dacă n-ar fi precedate de iertarea ocărilor şi supărărilor, căci, potrivit unui alt cuvânt al Evangheliei:

„Dacă aducându-ţi darul tău în altar, îţi aduci aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău înaintea altarului şi du-te de te împacă mai întâi cu fratele tău; după care venind, adu darul tău"[161].

Oficiul slav al iertării reciproce poate fi privit şi ca o solemnizare a iertării prescrise în mănăstiri în fiecare zi după Miezonoptică şi Pavecerniţă[162], dar faptul că fiecare se împacă aici în mod individual cu preotul şi unul cu celălalt îi dă un caracter de profundă autenticitate, evidenţiind dispoziţia fiecăruia dintre credincioşi spre o adevărată căinţă şi o schimbare decisivă a conduitei în relaţiile cu aproapele său.

Cântarea irmoaselor canonului de Paşte la această deschidere solemnă a Postului Mare relevă o dimensiune pe care am menţionat-o deja, dar care nu apărea atât de limpede în rânduiala grecească. În momentul împăcării cu aproapele cursa Postului Mare pare să-şi fi şi atins deja scopul său şi învierea e deja prezentă. Pentru cei ce-l vor străbate cu dispoziţiile de pocăinţă şi iubire de aproapele manifestate atunci, „oceanul" Postului Mare apare astfel scurt şi redus la *„o singură zi"*. Sărutarea de la Vecernia Duminicii Lăsatului de brânză reprezintă în definitiv o anticipare a împăcării universale a oamenilor în Hristos Cel Înviat, ce va fi simbolizată de un alt rit al sărutării săvârşit la încheierea Utreniei Paştelui, în timpul căreia se cântă:

„Ziua Învierii, să ne luminăm cu prăznuirea, şi unii pe alţii să ne îmbrăţişăm. Să zicem «fraţilor» şi celor ce ne urăsc pe noi. Să iertăm toate pentru înviere şi aşa să strigăm: Hristos a înviat din morţi cu moartea pre moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le!"[163].

Prin primatul iubirii afirmat în acest rit de iertare reciprocă, Triodul apare, aşadar, ca un ciclu ale cărui două extremităţi se întâlnesc. Înce-

putul corespunde cu sfârşitul, dar nu îndată, căci efortul depus în timpul Postului Mare, ce se deschide astfel într-o atmosferă pascală şi de participare mistică la Patima lui Hristos, va da celui de-al doilea rit al iertării o profunzime duhovnicească şi hristologică pe care cel dintâi nu o are. Cercul timpului liturgic va apărea atunci deschis unei dimensiuni ascensionale devenind, graţie pocăinţei şi curăţirii persoanei întreprinse în timpul celor 40 de zile, o „spirală ascendentă".

III.3 Prima parte a Postului Mare

III.3.a Săptămâna I

Oficiul celebrat după masa din Duminica Lăsatului de brânză e în fond o închidere solemnă a trapezei căci, pe toată durata primei săptămâni a Postului Mare, aceasta va trebui să rămână închisă (în cazul în care mănăstirea nu va celebra Liturghia Darurilor mai înainte sfințite miercurea) pentru a nu rupe postul decât vineri seara[1].

Așa cum s-a putut remarca cu referire la regulile postului[2], această primă săptămână trebuie să fie păzită cu cea mai mare rigoare posibilă. După *typikon* și în practica athonită actuală, mulți monahi rămân fără să mănânce nimic până vineri[3], păzind o abstinență completă măcar lunea, miercurea și vinerea[4], fiindcă în timpul acestei săptămâni nevoințele ascetice devin o normă pentru toți.

> „... creștinii rânduiesc ca această primă săptămână a postului lor să fie păzită cu tărie și o socotesc drept cea mai curată dintre toate celelalte zile ale Postului Mare"[5].

Această săptămână e adesea intitulată „săptămâna curată"[6], pentru a arăta că fervoarea cu care e păzită trebuie să fie un model pentru toate celelalte săptămâni ale Postului Mare. În ciuda diversității de stări a creștinilor, cu toții trebuie atunci „să se facă monahi" consacrându-se postului și rugăciunii.

> „... în prima și sfânta săptămână din Postul Mare, toată seminția creștinească, monahi și mireni, primesc fiecare cu lumina aprinsă binele postului; fiecare își pleacă de bunăvoie gâtul sub acest jug și nu este nimeni, nici chiar dintre cei ce deznădăjduiesc foarte de mântuirea lor și viețuiesc în nefrica și nerespectul lui Dumnezeu, care să disprețuiască legea postului în acea săptămână și să nu se înfrâneze mai degrabă el însuși, după putere, împreună cu toți..."[7].

După patriarhul Cosma Aticul, aceasta a fost instituită în toată rigoarea pentru a-i obliga pe mireni să păzească cel puţin timp de o săptămână regulile pe care monahii şi clericii trebuie să le respecte tot timpul Postului Mare[8]. De aceea, în Bizanţ ca şi în Rusia, toate activităţile publice erau atunci suspendate pentru a lăsa pe fiecare să se dedice postului şi rugăciunii[9]. De asemenea, în timpul acestei săptămâni monahii trebuie să încerce să atingă modul de viaţă cel mai ascetic cu putinţă, putând însă reveni la o regulă mai moderată în Săptămâna a II-a, în cazul în care n-ar avea forţa şi calităţile duhovniceşti de a prelungi această păzire timp de 40 de zile.

În mod mai general, putem observa că râvna şi rigoarea la care suntem chemaţi în timpul acestei prime săptămâni corespunde destul de exact cu învăţăturile date de Părinţi începătorilor în viaţa duhovnicească. Dacă „discreţia" şi moderaţia în asceză sunt calităţile necesare monahului realizat pentru a-l feri de slava deşartă, începătorul trebuie, potrivit Sfântului Ioan Scărarul, să-şi cheltuie încă de la primii paşi întreaga sa energie, şi, dacă e necesar, să prefere chiar să cadă în slava deşartă mai degrabă decât în neînfrânare[10], căci prima sarcină pentru el e aceea de a-şi birui patimile trupeşti înainte de a pretinde angajarea fără amăgiri într-o luptă mai subtilă.

> „Adu-i lui Hristos în tinereţea ta ostenelile tale, ca să primeşti la bătrâneţe bogăţia nepătimirii. Căci ceea ce am adunat la tinereţe hrăneşte şi întăreşte pe cei ce au slăbit la bătrâneţe [...].
>
> Nimeni să nu asculte în tinereţea sa de vrăjmaşii săi, demonii care-i spun: Nu istovi trupul tău, ca să nu cazi în neputinţe şi slăbiciuni. [...] Gândul acestor demoni e de a ne face fricoasă şi nepăsătoare intrarea în arenă pentru ca sfârşitul să fie pe măsura începutului"[11].

Începutul Postului Mare se aseamănă, aşadar, primelor zile din viaţa monahului începător şi reapariţia lui periodică e astfel pentru fiecare ocazia de a-şi regăsi râvna începutului: „Şi am spus: Acum am început..." (*Ps* 76, 10).

Acum, ca şi în timpul Săptămânii Mari, orice muncă în afara mănăstirii încetează, chiar şi slujirile cele mai indispensabile[12], pentru ca monahii să-şi poată petrece tot timpul în biserică sau la chilie, în citire şi rugăciune privată. Sfântul Teodor Studitul şi alţi Părinţi monahi constată cu bucurie ce ambianţă duhovnicească domneşte atunci în mănăstire, admiră râvna monahilor lor şi frumuseţea feţelor lor slăbite la sfârşitul acestei prime săptămâni de nevoinţe[13].

> „... vă îndemn şi nu încetez îndemnându-vă să vă aduceţi aminte de sfânta săptămână care a trecut — exclamă Sfântul Simeon Noul Teolog —, socotiţi folosul care vă vine din postire, din priveghere şi

din psalmodie, dar şi mâhnirea, fericirea, tăcerea. Fiindcă atunci mănăstirea pare a fi nelocuită de oameni, ci locuită numai de îngeri..."[14].

Săptămâna I urmează aceleaşi reguli ale postului ca şi Săptămâna Patimii, constituind astfel unul din elementele ce îngăduie definirea ciclului Triodului prin cele două extremităţi ale sale[15]. Această analogie cu Săptămâna Mare a făcut uneori ca această primă săptămână să fie numită „săptămână sfântă", desigur nu din aceleaşi motive[16]. Postul şi rugăciunea se săvârşesc de la un capăt la altul al Postului Mare, dar aici ele se fac pentru a ne curăţi şi a începe viaţa nouă caracterizată de pocăinţă, pe când în Săptămâna Mare postim pentru a retrăi Patima lui Hristos şi a ne pregăti de Cuminecătura pascală.

Obiceiul pe care îl aveau, şi-l adoptă şi astăzi credincioşii neglijenţi, de a nu posti decât în Săptămâna Mare şi în Săptămâna I a Postului Mare evidenţiază şi el cât de profund ancorată în conştiinţa ortodoxă e această caracteristică a timpului liturgic[17]. Postind numai o săptămână, acestora li se pare că au împlinit deja tot Postul Mare şi n-au nevoie să-şi înnoiască efortul decât în vederea pregătirii pentru Patimă. Căci pentru leneşii înfieraţi energic de Sfântul Simeon Noul Teolog[18], ca şi pentru cei ce se întorc înapoi revenind la vechile lor obiceiuri, „săptămâna curată" reprezintă o unitate, un rezumat al Postului Mare în întregimea lui.

Această unitate e pusă de asemenea în evidenţă de un detaliu al *typikon*-ului. Acesta prevede că, dacă un frate moare în timpul acestei săptămâni, prima sa comemorare (Panihidă) nu se săvârşeşte la trei zile după moarte, cum se face de obicei[19], ci e amânată pentru vineri seara. Comemorarea la „nouă zile" e transferată şi ea în sâmbăta săptămânii următoare, numai cea de la 40 de zile e săvârşită chiar atunci când se împlinesc 40 de zile după moarte[20]. Această modificare a ciclului comemorării defuncţilor se face pentru a nu tulbura ambianţa liturgică a Săptămânii I, arătând astfel că atunci ritmul individual al Panihidelor se supune ritmului general şi săptămânal al comemorării defuncţilor sâmbăta (când se poate săvârşi Liturghia care e, desigur, motivul fundamental al acestor transferuri), potrivit trecerii de la ipostasă la natură pe care am observat-o deja ca o dimensiune esenţială a Triodului.

În timpul acestei prime săptămâni, slujbele se desfăşoară aşa cum au fost analizate mai sus[21], iar imnografia dezvoltă atât o cateheză cu privire la necesitatea completării postului trupului cu „postul duhovnicesc"[22], cât şi o punctare duhovnicească a timpului. Aceste zile sunt „pârga zilelor sfântului post"[23], aşa că acum trebuie „să începem mântuirea noastră"[24] printr-o căinţă sinceră şi belşug de lacrimi:

„Vremea cea dătătoare de lumină a postului, pe care acum a-i sfinţit-o şi ai dăruit-o nouă, Doamne, învredniceşte-ne pe noi toţi prin străpun-

gere de inimă să o săvârşim curată în pace, prin puterea Crucii, Unule Iubitorule de oameni”[25].

E şi prilejul de a defini Postul Mare ca „vremea bine primită”[26], momentul favorabil dobândirii căinţei, întoarcerii la Dumnezeu[27], înnoirii prin focul iubirii Lui[28], ca să ajungem luminaţi „la limanul Învierii”[29].

„Cu luminatul veşmânt al postului îmbrăcându-ne, să ne dezbrăcăm de haina cea întunecată şi de nepurtat a beţiei; şi luminaţi făcându-ne prin dumnezeieştile virtuţi, cu credinţă să vedem luminatele Patimi ale Mântuitorului”[30].

Evocarea aproape în fiecare zi a căii parcurse[31] aduce aminte scopul luptelor Postului Mare[32], astfel încât lumina Paştelui să strălucească dinainte încă de la începutul celor 40 de zile, făcând din Postul Mare o „vreme luminoasă”[33].

Prin conţinutul său imnografic, ca şi prin structura slujbelor sale, Săptămâna I cuprinde majoritatea elementelor sau temelor difuze în Triod, analizate până aici. Să observăm însă că ea are o caracteristică specială şi importantă: săvârşirea la Pavecerniţă, de luni şi până joi, a Canonului Mare al Sfântului Andrei Cretanul împărţit în patru părţi[34], astfel că această slujbă pare şi mai lungă decât de obicei şi încheie ziua liturgică insistând încă şi mai mult decât în celelalte săptămâni asupra pocăinţei.

Dubla apariţie a Canonului Mare în timpul Postului Mare nu este inutilă: nu numai din pricina profunzimii şi frumuseţii acestuia, ci şi pentru că e potrivit să facem recapitularea prefigurărilor (*typoi*) scripturistice ale păcatului şi pocăinţei în chiar momentul în care începem pocăinţa celor 40 de zile şi când începem să citim cartea *Facerii*, element explicit al recapitulării istoriei săvârşite în timpul Postului Mare[35].

III.3.b Sâmbăta Sfântului Teodor sau a colivelor

Praznicul muceniculului Teodor Tiron e, după Karabinov, cea mai veche sărbătoare fixă deplasată în ciclul liturgic mobil[36]. Marea popularitate a acestui sfânt, al cărui sanctuar din Euhaita atrăgea mulţimile[37], a făcut ca pomenirea lui să fie transferată în prima sâmbătă a Postului Mare, după cum atestă *Typikon*-ul Marii Biserici[38]. Nu este însă vorba doar de un transfer al sărbătoririi prăznuite de Triod. Căci, în timp ce *Typikon*-ul Marii Biserici nu indica decât sinaxa mucenicilor, Triodul comemorează în această zi, mai precis, minunea colivelor, a cărei naraţiune e atribuită patriarhului Nectarie al Constantinopolului (sfârşitul secolului IV)[39]. În timpul domniei tiranice a împăratului Iulian Apostatul, acesta a poruncit să se stropească cu sângele animalelor sacrificate idolilor toate produsele

vândute pe piața cetății imperiale, pentru a întina astfel prima săptămână din Postul Mare al creştinilor. Dar mucenicul Teodor s-a arătat în vis arhiepiscopului de atunci, Eudoxie (360–369), descoperindu-i planul lui Iulian şi sfătuindu-l să fiarbă grăunțe de grâu (*kolva*) şi să le distribuie locuitorilor Constantinopolului pentru ca aceştia să nu meargă să cumpere de la piață[40]. Fiind astfel izbăviți de întinăciunea idolatriei grație acestui mucenic surpător al idolilor, arhiepiscopul a poruncit credincioşilor să serbeze în fiecare an, la încheierea primei săptămâni a Postului Mare, un praznic care să comemoreze acest eveniment[41]. Această primă sâmbătă e, aşadar, ocazia unei duble bucurii: încheierea primei perioade a postului şi prăznuirea mucenicului.

> „Să ne odihnim în sâmbăta de astăzi, oamenilor, încetând ostenelile cele de ieri, pentru Cel ce a binecuvântat această zi cu odihna şi cu prăznuirea cea de acum a mucenicului"[42].

Praznicul mucenicului e dublu şi el, pentru că în el ne bucurăm atât de minunea colivelor, cât şi de nevoințele muceniceşti ale Sfântului Teodor. De aceea, slujba zilei nu are „Aliluia" pentru defuncți, ca în celelalte sâmbete, ci „Dumnezeu este Domnul". Imnologia cuprinde piese rezervate laudei lui Teodor şi altele închinate minunii colivelor[43]. Lectura sinaxarului care relatează această minune e completată de cea a panegiricului Sfântului Teodor atribuit Sfântului Grigorie al Nyssei.

Comemorarea mucenicului Teodor Tiron într-o sâmbătă în mod normal consacrată memoriei colective a sfinților şi a martirilor apare, aşadar, drept o specificare a acesteia, înscriindu-se ca un fel de concluzie a seriei celor trei sâmbete festive: Sâmbăta Morților, Sâmbăta Asceților şi Sâmbăta lui Teodor. Pe de altă parte, cu excepția Sâmbetei Acatistului, celelalte sâmbete din Postul Mare nu vor cuprinde comemorări deosebite, sărbătoarea colivelor îngăduind astfel evidențierea caracterului privilegiat al primei săptămâni. La încheierea acesteia din urmă, adunarea mucenicilor reprezentată de Sfântul Teodor se asociază, aşadar, prin rugăciunile şi exemplele ei eforturilor întreprinse de credincioşi, pentru a-i ajuta pe calea ce le rămâne de parcurs în săptămânile următoare.

> „Postul cel curat şi fără prihană la noi acum ajungând, a adus cu sine săvârşire de minuni muceniceşti. Căci prin post ne curățim de întinăciunile şi de necurățiile cele sufleteşti, iar prin dovezi şi lupte vitejeşti asupra patimilor ne îmbărbătăm. Pentru aceasta şi cu darul sfintei postiri luminându-ne şi cu minunile mucenicului Teodor întărindu-ne în credința întru Hristos, cerem de la El să dea mântuire sufletelor noastre"[44].

Ca şi în Sâmbăta Morților, după Vecernia (şi Liturghia Darurilor mai înainte sfințite) de vineri se trece la Panihide şi la binecuvântarea colivelor, dar aici semnificația e puțin diferită. E vorba mai puțin de supra-

vieţuirea vechilor ospeţe funerare ale primilor creştini[45], cât de un oficiu festiv comemorând minunea colivelor şi biruinţa împotriva planului perfid al lui Iulian Apostatul, graţie intervenţiei miraculoase a mucenicului Teodor. Această diferenţă apare şi în structura Panihidei: aceasta nu mai cuprinde *Psalmul 90* şi „Aliluia" ca la Panihida defuncţilor[46], ci *Psalmul 142* şi „Dumnezeu este Domnul" festiv[47], un canon al Sfântului Ioan Damaschinul la această minune, binecuvântarea colivelor[48] şi apolisul Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite, la sfârşitul căreia se reintră în procesiune în trapeză pentru prima masă oficială a săptămânii. Obiceiul lavrei Sfântului Sava cel Sfinţit şi al chinoviei Sfântului Eftimie era ca în cursul acestei mese să se acorde o dispensă de vin şi untdelemn întru cinstirea sfântului zilei, dar *Typikon*-ul tipărit precizează că a fost desfiinţat din pricina respectului datorat primei săptămâni a Postului Mare[49].

III.3.c Duminica Ortodoxiei

Praznicul Ortodoxiei nu este o sărbătoare fixă transferată în ciclul mobil, ci ea a fost nemijlocit instituită, pentru a fi serbată în prima duminică din Postul Mare, de către patriarhul Metodie al Constantinopolului cu prilejul celei de-a doua restaurări definitive a sfintelor icoane, pe 11 martie 843[50]. Această sărbătoare solemnă, cea mai importantă dintre comemorările dogmatice repartizate în cursul anului liturgic[51], nu s-a generalizat însă imediat, impunerea ei definitivă fiind atestată abia în secolul XI[52]. La Constantinopol, după o Panihidă ţinută la biserica din Vlaherne şi după privegherea de seară se făcea o lungă procesiune până la Sfânta Sofia, unde se celebra Liturghia, la sfârşitul căreia patriarhul oferea la patriarhie un mare banchet oficialităţilor Bisericii şi Imperiului[53]. Aceste festivităţi erau un prilej de adunare a unui mare număr de monahi şi de laici veniţi din provincii, marcând astfel puternic sfârşitul primei săptămâni a postului[54].

Praznicul Ortodoxei s-a suprapus peste vechea comemorare a profeţilor Moise, Aaron şi Samuel, pe care *Typikon*-ul Marii Biserici o indica drept singura prăznuire a primei duminici din Postul Mare[55], atestată cel puţin în epoca patriarhului Gherman al Constantinopolului († 740), fiindcă sub numele său găsim în unele manuscrise un canon imnografic în cinstea profeţilor[56]. Potrivit *Kontakarion*-ului de la Patmos *213* (secolul XI), Postul Mare era plin odinioară de comemorări biblice: în Săptămâna a II-a era comemorat Noe, în Săptămâna a IV-a jertfa lui Isaac şi Isaac însuşi în vinerea Săptămânii a V-a, astfel că aceste prăznuiri corespundeau lecturilor din cartea *Facerii*[57]. *Typikon*-ul Marii Biserici nu face însă decât această singură aluzie la Vechiul Testament în timpul Postului Mare, a cărei origine, după Karabinov, ar fi mai puţin lectura cărţii *Facerii*, cât o

amplificare a pericopei evanghelice citite la Liturghia acestei duminici (*In* 1, 44–52), unde se face limpede aluzie la profeți. Aceasta ar aparține unui vechi sistem de lecturi biblice, potrivit căruia *Evanghelia după Ioan* se citea în timpul Postului Mare, iar nu în timpul perioadei Penticostarului[58]. Oricare ar fi motivele instituirii ei, această sărbătoare a prorocilor se potrivea perfect cu prima săptămână din Postul Mare şi cu atmosfera vechi-testamentară a sistemului lecturilor. În chip fericit ea n-a fost cu totul suprimată de sărbătoarea Ortodoxiei[59], rămânând în imnologie legată de aceasta într-un mod armonios şi pertinent din punct de vedere teologic[60], întrucât profeţii figurau anticipat Întruparea pe care o manifestă icoanele:

„Strălucit-a harul adevărului şi cele ce de demult care s-au preînchipuit umbros, acum s-au săvârşit arătat. Căci iată Biserica, pe care o însemna mai înainte chipul cortului mărturiei şi care ţine credinţa dreaptă [ortodoxă], se îmbracă ca şi cu o podoabă mai presus de lume cu icoana după trup al lui Hristos; ca ţinând icoana Celui pe care-L cinstim, să nu rătăcim ...”[61].

Sfântul Ioan Damaschinul semnala deja, în discursurile sale despre icoane, analogia ce există între acestea şi vedeniile prorocilor; aceştia n-au privit vedeniile care le-au fost date cu ochii sensibili, ci cu „ochi duhovniceşti”[62], ca şi apostolii pe Tabor[63], şi au văzut „icoane” ale lui Dumnezeu, nu fiinţa Sa[64]. Ca întreaga Lege şi prescripţiile sale[65], aceste vedenii care anunţau tipologic bunurile viitoare erau „imagini” a ceea ce avea să fie dezvăluit pe deplin prin Întrupare. După sfâşierea perdelei templului[66], prefigurările s-au destrămat şi vedeniile profeţilor au fost înlocuite de icoane: reprezentări analogice şi actualizare efectivă a prezenţei ipostatice a Cuvântului întrupat şi a sfinţilor[67]. Vedeniile profeţilor, ca şi cele ale lui Moise, Isaia sau Iezechiel, erau prefigurări ale Întrupării „Icoanei naturale a Tatălui”[68], pe care o reproduce imaginea sacră creştină; astfel, ele pot fi privite drept *icoane ale acestor icoane*, iar prorocii pot fi celebraţi împreună cu sfintele icoane în Duminica I a Postului Mare.

Praznicul restabilirii icoanelor a fost intitulat Triumful Ortodoxiei, căci marca sfârşitul a 120 de ani de lupte şi dispute de mai multe ori reluate şi cu importante consecinţe pentru definirea identităţii Bisericii Ortodoxe şi a statului bizantin[69]; dar şi, pe un plan mai general dogmatic, pentru că iconoclasmul reprezenta punctul final şi consecinţa tuturor ereziilor hristologice. De aceea, cel de-al doilea Sinod de la Niceea (787) a fost privit drept pecetea celor şapte mari Sinoade Ecumenice[70]. Desigur, ulterior vor apărea multe alte erezii, dar ele toate vor putea fi respinse de definiţiile dogmatice ale celor şapte Sinoade Ecumenice şi de teologia ortodoxă a venerării icoanelor. Aşa cum se exprimă foarte vechiul tropar al praznicului Ortodoxiei, venerarea icoanei lui Hristos e o mărturisire a întregii

Economii dumnezeieşti şi semnul supunerii credinciosului faţă de integralitatea învăţăturii Bisericii:

„Preacuratei Tale icoane închinându-ne, Bunule, cerem iertare greşelilor noastre, Hristoase Dumnezeule. Căci de bunăvoie ai voit a Te sui cu trupul pe Cruce, ca să izbăveşti din robia vrăjmaşului pe cei pe care i-ai plăsmuit. Pentru aceasta cu mulţumire strigăm Ţie: Toate le-ai umplut de bucurie, Mântuitorul nostru, Cel ce ai venit să mântuieşti lumea!”[71].

Icoanele restaurate sunt privite de imnografii noştri drept „podoaba Bisericii” şi pecetea Ortodoxiei[72]. De aceea, de la celebrarea particulară a icoanelor s-a trecut rapid la o sărbătoare a Ortodoxiei în general, instituită definitiv odată cu a doua jumătate a secolului XI[73].

Synodikon-ul Ortodoxiei, al cărui strat iniţial privitor la icoane trebuie atribuit patriarhului Metodie însuşi[74], s-a îmbogăţit începând din secolul XI cu numeroase anateme formulate împotriva noilor erezii de sinoade constantinopolitane reunite sub împăraţii Comneni[75]. Au inserate şi decizii ale unor sinoade locale, iar în secolul XIV anateme împotriva lui Varlaam, Achindin şi adversarii isihasmului[76], astfel încât acum *Synodikon*-ul apare mărturia fidelă a tradiţiei dogmatice bizantine şi a continuităţii ei în timp şi în spaţiu[77]. Lectura sa solemnă devenise un adevărat oficiu liturgic în sine[78]. Iniţial (în secolele IX–X), aceasta avea loc la Liturghie între „Sfinte Dumnezeule” şi lectura din Apostol[79]. Apoi, dezvoltându-se în lungime şi în importanţă, se făcea după concedierea de la Utrenie şi procesiunea în timpul căreia se cântă un canon al Sfântului Metodie despre restaurarea sfintelor icoane (redactat probabil în 843 şi atribuit pe nedrept Sfântului Teodor Studitul[80]). Odinioară, *Synodikon*-ul era declamat din amvon cu aceleaşi formule de introducere ca şi Evanghelia[81]. *Triodul* grec nu mai are această rubrică, prezentându-l drept lectura unei omilii. El indică totuşi răspunsurile poporului care trebuie să puncteze lectura sa cu exclamaţii „Anatema să fie!” sau „Veşnică pomenire!” după cum sunt menţionaţi ereticii sau apărătorii adevăratei credinţe. Această participare a comunităţii la proclamarea Ortodoxiei poate fi legată de învăţătura ortodoxă, potrivit căreia, în ultimă instanţă, poporul însuşi e garantul unităţii tradiţiei şi validităţii Sinoadelor Ecumenice.

Proclamarea *Synodikon*-ului în mănăstiri şi în catedrale are în conştiinţa ortodoxă o valoare cu adevărat „sacramentală”; aşa cum scria un episcop rus, el este „Taina înnoirii duhovniceşti, Sfânta Taină a întăririi în adevăr”[82]. Triumful Ortodoxiei asupra ereziei e o eliberare, o înnoire, o primăvară duhovnicească[83]. Biserica străluceşte atunci cu „strălucirea dogmelor”[84] în bucuria şi lumina harului[85]. Această proclamare poate fi supusă şi unei transpuneri duhovniceşti, putând fi privită ca un adevărat exorcism al ereziilor ce încolţesc în fiecare din cei ce încă nu şi-au curăţit

cu totul patimile, căci în definitiv erezia nu e decât varianta intelectuală a acestor patimi. Prin definiţie, erezia divizează şi separă, în timp ce credinţa ortodoxă strânge în unitate şi sobornicitate membrii Trupului lui Hristos[86]. Ea este semnul împăcării cosmice a tuturor fãpturilor trupeşti şi netrupeşti în participarea lor armonioasă la unitatea divino-umană şi la plinătatea cunoaşterii Adevărului pe care-l are Biserica.

> „Pustie şi pământule, bucuraţi-vă, munţi picuraţi şi dealuri săltaţi, căci Hristos, Cuvântul, a dat pace celor de pe pământ şi sfintelor biserici unitatea credinţei"[87].

Semnificaţia acestei sărbători, ca şi cea a Sfântul Grigorie Palama, în economia duhovnicească a Triodului stă tocmai în această concepţie despre unitatea în credinţă. Armonia creştinilor uniţi în credinţa lor în acelaşi Hristos e condiţia necesară pentru celebrarea duhovnicească a praznicului Ortodoxiei[88] şi pentru a duce un post folositor.

Ortodoxia apare din plin în cateheza Triodului, căci, potrivit Sfântului Vasile cel Mare, ea face parte din virtuţile monahului şi ale adevăratului creştin[89]. Mărturisirea dreptei credinţe e, potrivit Sfântului Grigorie din Nazianz, o „sfinţire a limbii"[90] şi, prin urmare, curăţirea minţii raţionale[91]. În timp ce erezia decurge în fond din mândria[92] minţii nerăstignite şi netransfigurate, Părinţii leagă Ortodoxia de smerenie[93] şi de înfrânare[94], adică de orice virtute care adună fiinţa pentru a o face să urce spre Dumnezeu. „O credinţă tare este maica lepădării", spunea Sfântul Ioan Scărarul[95]. Nu ne-am putea astfel angaja în viaţa duhovnicească rezumată în Postul Mare, fără să fi fost întăriţi încă de la începutul acestuia în credinţa ortodoxă.

> „Pe acestea [arhetipurile lucrurilor stricăcioase] le vom vedea, dacă vom duce o viaţă dreaptă şi ne vom îngriji de credinţa dreaptă, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul"[96].

Fiindcă este cu neputinţă să găsim pe Hristos, plinătatea virtuţilor, fără mărturisirea exactă a „ceea ce este El" şi alipirea totală de Trupul Său tainic, pentru că numai credinţa ortodoxă afirmă realitatea îndumnezeirii şi a participării trupului şi sufletului omului la viaţa dumnezeiască, fără să existe contopire a firilor[97]. Faptele ascezei practicate în timpul Postului Mare reprezintă, aşadar, manifestarea şi strălucirea adevăratei credinţe confirmate de lectura *Synodikon*-ului.

> „... credinţa fără fapte e moartă şi lipsită de consistenţă, iar faptele fără credinţă sunt deşarte şi nefolositoare. Harul Duhului a reunit astăzi, în acest timp de post şi nevoinţă pentru virtute, vestirea celor ce au împărtăşit cu credinţă cuvântul dreptei credinţei şi lepădarea celor care n-au vrut să-l împărtăşească cu credinţă, ca noi înşine să ne grăbim,

cum se cuvine, atât spre una, cât şi spre cealaltă: arătând adică credinţa prin fapte şi dobândind folosul ostenelilor noastre prin credinţă"[98].

Duminica Ortodoxiei şi lectura *Synodikon*-ului pot fi, aşadar, privite ca o transpunere în Triod a recitării Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan la Liturghie, înaintea anaforalei[99]. Desigur, *Synodikon*-ul e mai dezvoltat decât Crezul, vizând cazuri de erezie şi persoane precise, în marea lor majoritate dintr-o epocă posterioară iconoclasmului. Pe de altă parte, el se înscrie într-o scară temporală mai vastă, fiindcă pentru a ne cumineca trebuie să aşteptăm 40 de zile, în timp ce Crezul precedă doar cu puţin Euharistia; în ambele cazuri însă scopul rămâne acelaşi: exprimarea unităţii adunării creştine în credinţa în Acelaşi Hristos, pe care o pecetluieşte Cuminecarea euharistică. În dimensiunea pregătirii în vederea Paştelui şi a catehezei baptismale a Triodului, praznicul Ortodoxiei reprezintă, aşadar, un element fundamental şi prima etapă a încorporării în Hristos şi Patima Sa.

„Creştin este — spune Sfântul Ioan Scărarul — cel ce imită pe Hristos, pe cât e cu putinţă oamenilor prin cuvinte şi fapte şi crede cu o cugetare dreaptă şi neprihănită în Sfânta Treime"[100].

III.3.d Săptămâna a II-a

A doua săptămână a Postului Mare se deschide cu un îndemn la stăruinţă şi perseverare[101], căci mulţi sunt cei ispitiţi să profite de relaxarea acordată sâmbăta şi duminica pentru a nu mai relua cu râvnă parcursul celei de-a doua etape a celor 40 de zile. Ispita e cu atât mai puternică, cu cât cea de-a doua săptămână nu mai e supusă unei păziri a postului şi a slujbelor atât de intense ca în prima săptămână. Slujirile mănăstirii se reiau, Pavecerniţa nu mai cuprinde Canonul Mare, postul e mai puţin riguros; se adoptă regulile obişnuite de înfrânare, distingând între ele zilele de luni, miercuri şi vineri, de zilele de marţi şi joi. Astfel, Sfinţii Teodor Studitul şi Simeon Noul Teolog îşi îndeamnă cu înflăcărare monahii să nu se relaxeze, să nu se întoarcă îndărăt, pierzând astfel toate virtuţile dobândite în Săptămâna I; ci să arate mai multă râvnă şi curaj pentru a străbate restul Postului Mare:

„De aceea vă aduc aminte şi îndemn iubirea şi părinţimea voastră să nu plecaţi îndeobşte urechea la cel rău voitor, nici să vă lăsaţi duşi de obiceiul cel rău al lăcomiei nesăturate a pântecelui, nici să vă întoarceţi înapoi spre îndelungata împlinire a poftelor celor rele, ci aşa cum am cinstit întâia săptămână a Postului Mare, aşa să cinstim şi pe aceasta a doua, şi aşa mai departe şi pe celelalte"[102].

Prin îngăduinţă şi pentru a lăsa fiecăruia libertatea de a-şi urma propriul ritm de asceză după extrem de riguroasa „săptămână curată”, *typikon*-ul se relaxează puţin, dar nu pentru a-i încuraja pe credincioşi la odihnă. Nevoinţele săvârşite în timpul primei săptămâni sunt, din contră, „puncte de reper”, pe care ascetul trebuie să se silească să le menţină sau chiar să le depăşească, căci nu există limită superioară în viaţa ascetică şi în contemplaţie: „Limita virtuţii — spunea Sfântul Ioan Scărarul — e infinitul”[103]. Reluarea luptelor Postului Mare e uşurată totuşi de bucuria „după prăznuirii” Ortodoxiei:

„Ca pe o bucurie de după sărbătoare primind, fraţilor, a doua săptămână a făcătorului de lumină post, cu dragoste să lăudăm pe Hristos, din îndemn dumnezeiesc veselindu-ne”[104].

Bucuria după-prăznuirii dă credincioşilor puterea de a-şi relua ostenelile cu stăruinţă, căci „răbdarea” pe care o cere rugăciunea Sfântului Efrem e cerută atunci în chip cu totul special pentru a păstra cel puţin ceea ce am dobândit şi a ne angaja în „stadionul sfânt al celei de-a doua săptămâni”[105], care e în fond o imagine a Postului Mare perpetuu al monahului.

„... căci nu numai acum — spunea Sfântul Teodor Studitul în miercurea Săptămânii a II-a —, ci întotdeauna trebuie să vrem să avem această râvnă şi luptă a înfrânării. Căci viaţa monahului nu e altceva decât stăpânirea patimilor, paza cuvintelor şi războiul necontenit împotriva demonilor celor nevăzuţi”[106].

Acest apel la perseverenţă se impune aici, dar el se aplică în realitate tuturor celorlalte săptămâni ale Postului Mare, Săptămâna a II-a fiind modelul lor în planul rubricilor liturgice şi al temelor imnografice. Timpul Postului Mare e caracterizat în continuare ca „vreme a pocăinţei” în acelaşi fel ca şi în Săptămâna Lăsatului de brânză şi al primei săptămâni a Postului Mare[107], Dumnezeu fiind implorat în continuare să ne dea să traversăm oceanul Postului Mare pentru a ajunge să ne închinăm Patimii şi Învierii Lui[108].

Ca şi în Săptămâna I, o mare insistenţă pe „postul duhovnicesc”[109] poate fi constatată în imnologie, mai cu seamă în idiomelele de la Vecernie şi de la Utrenie care îi sunt consacrate în întregime, în timp ce în săptămânile următoare ele vor dezvolta temele vechiului sistem al lecturilor evanghelice de la Ierusalim[110]. În timp ce catismele lui Iosif şi Teodor se silesc adesea să arate binefacerile postului (trupesc) şi ale pocăinţei, aceste idiomele insistă cu căldură asupra milostivirii, străpungerii inimii şi smereniei ca auxiliare indispensabile ale faptelor trupeşti[111]. În săptămânile următoare, această temă va rămâne în continuare importantă, şi chiar dominantă în imnografie, mai cu seamă la Iosif şi Teodor, căci

atunci cateheza privitoare la principiile pocăinței, la practica poruncilor sau la modelele scripturistice ale postului trupesc e mai puțin necesară decât la începutul Postului Mare, modul de a fi al căinței fiind socotit adoptat deja de toți[112].

În zilele de miercuri, joi și vineri, aceste teme duhovnicești sunt articulate de comemorările săptămânale ale Crucii și, respectiv, ale Apostolilor. Așa va fi până în Săptămâna a VI-a, drept pentru care le semnalăm aici pentru a nu le mai reaminti la săptămânile următoare.

Sâmbăta nu mai are nici ea vreo comemorare deosebită sau vreun praznic transferat. Ca și sâmbetele următoare (cu excepția celei de-a cincea), ea este consacrată memoriei colective a martirilor și defuncților, combinând în acest sens textele proprii Triodului (între care un dublu canon „tetraodă") și troparele pe cele opt glasuri cuprinse în apendicele său. Prin urmare, ea nu se mai deosebește de o sâmbătă obișnuită din ciclul liturgic anual, dobândind totuși o intensitate mai mare prin apropierea de Sâmbăta Morților și de cele două sâmbete legate de ea, precum și prin necesitatea de a cere rugăciunile mucenicilor și sfinților pentru a parcurge cum se cuvine Postul Mare[113].

III.3.e Duminica Sfântului Grigorie Palama

Praznicul Sfântului Grigorie Palama a fost instituit odată cu canonizarea sa oficială 1368[114], dar, ca adesea în Bizanț, el nu făcea decât să sancționeze un cult popular dezvoltat la puțină vreme după moartea sa († 14 noiembrie 1359) la Athos, Lamia, Kastoria etc.[115]. Ca text imnografic s-a utilizat oficiul redactat de patriarhul Filotei, prieten al lui Palama și autor al *Vieții* sale[116], completat de canonul unui anume Gheorghe, necunoscut altfel[117]. Pe lângă acest oficiu liturgic tot atunci s-a adăugat *Synodikon*-ului Ortodoxiei proclamarea „veșnicei pomeniri" a fericitului Grigorie, arhiepiscopul Tesalonicului, care venea să completeze numeroasele adaosuri ale formulelor palamite privitoare la distincția dintre ființa și energiile lui Dumnezeu, și condamnările lui Varlaam, Achindin și ale celorlalți adversari ai isihasmului[118].

Canonizarea Sfântului Grigorie Palama și instituirea sărbătorii sale în a doua duminică a Postului Mare, îndată după Duminica Ortodoxiei, consacrau deciziile celor două Sinoade isihaste de la Constantinopol, din anii 1341 și 1351, drept însăși expresia Ortodoxiei și a marii tradiții dogmatice bizantine. Praznicul Sfântului Grigorie era rânduit astfel alături de cel al restaurării sfintelor icoane, ocupând împreună cu el un loc privilegiat și semnificativ în cursul anului liturgic[119]. Locul său era de altfel pregătit, căci în epocă Duminica a II-a (alături de Duminica a IV-a)

era singura duminică din Postul Mare liberă de praznice transferate din ciclul fix, cu excepția Marii Biserici din Constantinopol, al cărei *Typikon* din secolul X indică memoria Sfântului Policap al Smyrnei[120], şi unele manuscrise ale Triodului care conservă vechile comemorări ale ciclului lecturilor de la Ierusalim. Astfel, Duminica a II-a poartă în aceste manuscrise indicația celebrării Vameşului şi a Fiului risipitor[121]. În alte cazuri însă, ca la Evergetis, nu se indica decât slujba Învierii şi cea din Mineie, scoțând astfel aproape cu totul această duminică din ciclul propriu-zis al Triodului[122].

Acest praznic venea, aşadar, să desăvârşească în chip potrivit structura Triodului, completând tematic pe cel al Ortodoxiei, prin rânduirea Sfântului Grigorie Palama între Părinții Bisericii şi marii apărători ai învățăturii ortodoxe. Acestuia i se aplică aceleaşi calificative ca şi acelora: el este „sfeşnicul ortodoxiei"[123], „trâmbița teologiei"[124], „lira Duhului"[125], „stâlpul Bisericii"[126], „al doilea Teolog"[127], „gura de foc a harului", „râul Înțelepciunii"[128], „oglinda lui Dumnezeu", care inițiază pe credincioşi în cunoaşterea Sa[129], „slava monahilor"[130] etc. Scrierile sale sunt rouă cerească, miere, pâinea îngerilor, nectar şi izvor de apă vie[131], scară care duce de la pământ la cer[132].

Canonul închinat Sfântului Grigorie, ca şi celelalte tropare ale oficiului său, îşi propun mai cu seamă să preamărească apărarea Ortodoxiei în general[133], fără a face multe aluzii la învățătura sa duhovnicească[134], sau la aspectele specifice ale învățăturii sale, cum e distincția între ființa şi energiile lui Dumnezeu[135]. Se pare că scopul ei e mai puțin de a arăta originalitatea dascălului isihast, cât conformitatea sa cu tradiția ascetică şi dogmatică. E ceea ce sugerează şi locul său alături de o sărbătoare transformată dintr-o o comemorare particulară a icoanelor într-un praznic general al Ortodoxiei.

Asocierea acestor două sărbători nu se datorează doar „hazardurilor" istoriei liturgice, ci faptului că disputele isihaste, ca şi cele ale icoanelor, au fost amestecate mai mult sau mai puțin nemijlocit cu sângeroase războaie civile reprezentând, prin urmare, o miză politică[136], dar şi pentru că între aceste două aspecte ale tradiției poate fi detectată o relație subtilă. Schematizând lucrurile, putem socoti că victoria asupra iconoclaştilor în secolul IX, ca şi cea asupra umaniştilor bizantini în secolul XIV (reprezentantul cel mai caracteristic fiind aici Varlaam), e în definitiv triumful învățătorii ortodoxe a îndumnezeirii omului moştenită de la Părinți asupra raționalismului elenistic latent dintotdeauna din mediile cultivate din Bizanț şi care şi-a găsit noi susținători în scolastica occidentală şi în precursorii Renaşterii[137]. Într-o epocă diferită şi în fața altor adversari, isihaştii afirmau ca şi iconofilii aceeaşi realitate a participării trupului şi sufletului omului la Dumnezeu în Hristos încă din această viață; în timp ce iconoclaştii şi umaniştii imperiului muribund erau în definitiv solidari

într-o înţelegere intelectualistă a relaţiei omului cu Dumnezeu. Ar putea fi astfel arătată legătura dintre teologia unui Constantin V şi cea a lui Varlaam sau Achindin[138]. Premisele şi problematica lor sunt destul de diferite, dar atât la unii, cât şi la ceilalţi putem găsi aceeaşi ispită „elenică” de a stabili o strictă separaţie între spirit şi materie, de a întemeia o antropologie dualistă a trupului opus sufletului, tinzând să evacueze unitatea concretă a persoanei (învestită în învăţătura biblică despre inimă) şi refuzul participării depline a trupului la harul dumnezeiesc încă din această viaţă. Acest intelectualism are în fond o legătură strânsă cu spiritualitatea Triodului, căci iconoclaştii, ca şi umaniştii, erau în marea lor majoritate oameni de stat sau intelectuali (chiar dacă erau monahi sau clerici) care preferau speculaţia abstractă practicii ascezei şi vederii lui Dumnezeu. Acesta a fost de altfel obiectul principal al atacurilor Sfântului Grigorie Palama împotriva lui Varlaam. El denunţa la acesta, şi în mişcarea intelectuală pe care o reprezenta, nostalgia după înţelepciunea profană, o abordare raţionalistă a învăţăturii patristice despre cunoaştere şi poate, mai cu seamă, o ură faţă de practica poruncilor şi asceză. El scrie, de exemplu, următoarele:

> „A dobândi pe Dumnezeu în noi şi a petrece întru curăţenie cu El, şi a ne amesteca, pe cât e cu putinţă firii omeneşti, cu lumina cea preacurată e cu neputinţă dacă, pe lângă curăţirea în virtute nu ieşim din noi înşine sau, mai bine zis, nu ne ridicăm deasupra noastră; aşa ca, părăsind tot ce e sensibil împreună cu sfinţirea şi înălţându-ne deasupra cugetărilor, a gândurilor şi cunoaşterii ce vine din acestea, să fim absorbiţi întregi în lucrarea imaterială şi mentală a rugăciunii, ca astfel să intrăm în neştiinţa cea mai presus de cunoştinţă şi să ne umplem de ea în strălucirea atotstrălucită a Duhului, aşa încât să privim nevăzut bunurile lumii viitoare. Observi ce jos au rămas cele ce ţin de filozofia mult trâmbiţată a raţionamentelor, care-şi ia începuturile din senzaţie şi a cărei ţintă, pentru toate ramurile, *e cunoştinţa — o cunoştinţă aflată nu prin curăţie şi nu curăţitoare de patimi?* Începutul vederii duhovniceşti însă este binele dobândit prin curăţirea vieţii şi cunoştinţa adevărată şi autentică a lucrurilor, ca una ce nu vine din fiinţă ci din curăţie şi e singură în stare să deosebească ce este cu adevărat bun şi folositor şi ce nu; iar ţinta ei este arvuna veacului viitor, neştiinţa mai presus de cunoştinţă şi cunoştinţa mai presus de înţelegere, împărtăşirea ascunsă de Cel Ascuns, şi privirea negrăită a Lui, vederea şi gustarea Luminii veşnice”[139].

Pentru Sfântul Grigorie Palama şi întreaga tradiţie monahală pe care o reprezintă, asceza şi practica virtuţilor sunt în definitiv singura cale de a atinge adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu, adică împărtăşirea reală a trupului şi sufletului, unite în inimă de Lumina necreată. Aşa cum a scris V. Lossky, învăţătura Sfântului Grigorie Palama e punctul final al „unei

îndelungate tradiţii de luptă pentru depăşirea dualismului platonic, între sensibil şi inteligibil, simţuri şi minte, materie şi spirit"[140]. Eroarea comună a iconoclaştilor şi a umaniştilor e de a se fi cantonat într-o problematică care opune spiritul şi materia, fără a recunoaşte că aceste categorii filozofice sunt radical răsturnate de Întruparea Logosului, de „nebunia Crucii" şi îndumnezeirea trupului asumat.

Problema locului trupului în viaţa duhovnicească se afla în inima disputelor iconoclaste şi isihaste, găsindu-şi expresia ortodoxă tocmai în timpul Postului Mare: în asceza şi rugăciunea ce preced iniţierea pascală. Învăţătura duhovnicească a Triodului poate fi privită drept aplicarea nemijlocită şi practică a dogmei ortodoxe a Întrupării, aşa cum a fost precizată în cele din urmă de apărătorii icoanelor şi isihaşti[141], astfel că aceste două praznice îşi găsesc un loc justificat la începutul Postului Mare, nu numai prin importanţa lor istorică, dar şi pentru că simbolizează condiţiile fără de care postul şi căinţa practicate în timpul Postului Mare n-ar putea ajunge aievea la „viaţa în Hristos" şi la pătrunderea sufletului şi trupului în misterul Său divino-uman. În timpul acestei prime perioade definite de aceste două duminici, viaţa ascetică apare astfel drept o adevărată mărturisire dogmatică.

III.3.f Săptămâna a III-a

A treia săptămână a Postului Mare se deschide, ca şi cea precedentă, cu un îndemn la perseverenţă în lucrarea virtuţilor pentru a ajunge în Săptămâna Mare:

> „Începând postul săptămânii a treia, să lăudăm, credincioşii, cinstita Treime, săvârşind cu bucurie cealaltă vreme a lui; şi patimile trupeşti slăbindu-le, să culegem din sufletele noastre flori dumnezeieşti, ca să împletim cununi Doamnei zilelor [Paştelui], ca toţi purtând cununi să lăudăm pe Hristos ca pe un Biruitor"[142].

Cele trei săptămâni care mai rămân pentru atingerea acestui scop sunt asimilate celor trei zile de curăţire cărora au trebuit să li se supună evreii înaintea teofaniei de pe Sinai (*Iş* 19, 11 sq). Prefigurarea scripturistică devine astfel prilejul stabilirii unei corespondenţe între două trepte ale scării timpului: săptămânile şi zilele.

> „Întru această a treia săptămână curăţindu-ne, fraţilor, ca şi Israel de demult în trei zile, să ajungem la muntele rugăciunilor, şi acolo, auzind dumnezeieştile glasuri, să lăudăm pe Hristos"[143].

Această trecere la o scară temporală mai vastă sugerează faptul că Postul Mare creştin pregăteşte în vederea unei contemplaţii mai înalte

decât cea primită de iudei şi că teofania de odinioară era o profeţie a arătării Luminii Paştelui.

Evocarea, ca de obicei, a pregătirii în vederea Paştelui[144] se va continua toată săptămâna, dar aici ea va fi legată de numeroase tropare ce vestesc praznicul Crucii din duminica următoare. Săptămâna a III-a e, aşadar, o înainte-prăznuire suprapusă punctării timpului ce duce la Patimă. Trebuie să ne curăţim nu numai pentru ca să vedem Patima şi Învierea, ci şi pentru a ne învrednici să ne închinăm Crucii, care e anticiparea lor.

> „Trupul curăţindu-se cu înfrânarea şi cu rugăciunile luminându-ne sufletele, învredniceşte-ne, Doamne, să vedem cinstita şi sfânta Cruce a Ta, şi cu frică să ne închinăm ei, cu cântări cântând şi zicând: Slavă dătătoarei de viaţă Crucii Tale! Slavă dumnezeieştii Tale suliţe, prin care iarăşi am înviat, Unule Iubitorule de oameni!”[145].

Pregătirea în vederea prăznuirii Crucii e, aşadar, o icoană a pregătirii în vederea Patimii, astfel că şi atunci când cerem de la Dumnezeu harul de a venera Crucea în duminica următoare, aceasta se reduce în fapt la a-I cere să ajungem cu ajutorul Său până în Vinerea Mare şi la lumina Învierii nedespărţită de ea.

> „Trecând a treia săptămână a cinstitului post, Hristoase-Cuvinte, învredniceşte-ne să vedem lemnul Crucii celei făcătoare de viaţă, şi cu cinste să i ne închinăm şi să cântăm după vrednicie; să slăvim stăpânia Ta, să lăudăm Patimile Tale, să ajungem în chip curat la slăvita şi sfânta Înviere, la Paştele cel de taină, prin care Adam iarăşi a intrat în rai”[146].

Această temă a înainte-prăznuirii se combină cu comemorările ciclului săptămânal şi în principal cu cele ale Crucii şi Patimii în zilele de miercuri şi vineri. Astfel, se socoteşte că însăşi crucea îi călăuzeşte pe credincioşi în timpul Postului Mare, ducându-i la venerarea ei[147]. Rugăciunile apostolilor în zilele de joi[148] şi mijlocirile mucenicilor în zilele de sâmbătă sunt invocate îndeosebi pentru a susţine mersul credinciosului spre Duminica a III-a[149]. Această suprapunere a înainte-prăznuirii peste ciclul săptămânal permite o pregătire extrem de armonioasă în vederea praznicului Crucii care, menţionat numai în zilele de marţi, devine aproape prezent în zilele de miercuri şi vineri, pentru ca, fiind evocat mai indirect în zilele de joi şi sâmbătă, să apară definitiv duminica.

Structura Săptămânii a III-a e completată de o modificare survenită în idiomelele palestiniene de la Vecernie şi Utrenie[150]. Acestea nu se mai referă la „postul duhovnicesc”, pentru a iniţia un bogat comentariu imnologic la vechile lecturi evanghelice. În timpul acestei săptămâni, reluarea parabolei fiului risipitor şi a temei convertirii e, aşadar, ocazia de a centra interesul credincioşilor încă o dată asupra necesităţii de a relua mereu ceea ce pare să fi fost dobândit încă de la începutul Postului Mare pentru

a-l putea desăvârşi. Metanoia, deja evocată în perioada pregătitoare, nu e un bun defmitiv câştigat, ci, aşa cum menţionam mai sus[151], trebuie reîncepută neîncetat, parabola fiului risipitor trebuind să fie meditată mereu pentru ca Postul Mare să fie cu adevărat o perioadă de înnoire completă şi profundă a persoanei. Repetarea aceleiaşi teme după patru săptămâni sugerează astfel credincioşilor să-şi facă un examen al virtuţilor pe care le-au putut dobândi începând de la Duminica Fiului Risipitor. Imnografii descoperă noi aspecte ale acestei parabole meditând la ea de două ori pe zi, astfel încât să ne putem îndrepta sau să fim îmboldiţi spre o râvnă încă şi mai aprinsă spre căinţă în timpul săptămânilor care urmează. Ceea ce ar putea părea simplă supravieţuire a vechii redacţii palestiniene a Triodului e, aşadar, asumat sincronic, pentru a deveni un element pertinent al spiritualităţii Triodului şi structurii sale.

*

În timpul acestei prime perioade a Postului Mare, zilele obişnuite dezvoltă temele postului, căinţei şi ale celorlalte virtuţi într-un urcuş treptat spre praznicul Crucii, care e în acelaşi timp semnul încheierii jumătăţii cursei sale şi anticiparea ţintei lui: Patima. Zilele liturgice se disting şi ele structural şi tematic de zilele de post: ele formează un cuplu, articulat cu perioada pregătitoare, în principal de Sâmbăta lui Teodor şi simetric ultimelor două duminici din Postul Mare prin Duminica Ortodoxiei şi a Sfântului Grigorie Palama. Urcuşul spre Cruce şi centru se va face, aşadar, graţie legăturii între credinţa ortodoxă, faptele ascezei şi o căinţă mereu înnoită; astfel ca, ajunşi la mijlocul Postului Mare, şi, prin urmare, aproape de Patimă, să putem spune: „Acum am început” (*Ps* 76, 11).

III.4 Praznicul Crucii și simbolismul centrului

III.4.a Prăznuirea Crucii

Într-un manuscris de la Ierusalim din secolul XIII, prăznuirea Crucii din a treia duminică a Postului Mare se intitula „Praznicul celei de a treia închinări a Crucii”[1]. El completa, aşadar, sărbătoarea Înălţării Sfintei Cruci din 14 septembrie, care comemora descoperirea sa de către Sfânta Elena, şi cea a procesiunii Crucii din 1 august care amintea victoria împăratului Heraclie asupra perşilor şi întoarcerea Sfintei Cruci la Ierusalim în anul 630[2]. După unii, această a treia venerare ar avea drept origine transferul de la Ierusalim la Apameia al unui fragment al adevăratei Cruci dat de arhiepiscopul Ierusalimului confratelui său Alpheios, episcop din Apameia, pentru construcţia unei biserici. După alţii, Sfânta Elena însăşi ar fi dat un fragment al Sfintei Cruci episcopului Apameiei[3]. E greu să aflăm mai multe despre originea acestei sărbători, afară de faptul că ea pare să fi fost deja bine stabilită la Constantinopol între anii 715–730, fiindcă patriarhul Gherman i-a consacrat atunci o omilie[4]. Această sărbătoare pare să fi rămas însă multă vreme proprie Constantinopolului, ba chiar numai catedralei Sfintei Sofii[5]. În *Typikon*-ul ei din secolele IX–X, praznicul Crucii apărea exact în mijlocul Postului Mare, miercurea, iar nu duminica, când se anunţa numai venerarea Crucii pentru săptămâna următoare[6]. Acest rit s-a extins atunci la întreaga Săptămână a IV-a pentru a permite populaţiei capitalei să vină să se închine înaintea Sfântului Lemn: zilele de marţi şi miercuri erau rezervate bărbaţilor, iar cele de joi şi vineri femeilor[7]. La mănăstirea Evergetis (secolele XI–XII) marţi seara se făcea priveghere pentru prăznuirea Crucii[8], deşi duminica era deja închinată praznicului: se cânta atunci un oficiu apropiat de cel pe care îl indică Triodul actual, după care se ieşea solemn cu crucea care era venerată ca şi în zilele de miercuri şi vineri[9]. Acest transfer al praznicului Înjumătăţirii postului în Duminica a III-a se constată şi în *Typikon*-ul de la Messina[10], încetul cu încetul impunându-se în întreaga Biserică. Venerat

o săptămână întreagă, praznicul propriu-zis nu se mai distingea deloc, astfel că pentru a-l solemniza mai mult a fost necesară deplasarea sa într-o zi de duminică[11].

În Triodul tipărit, prăznuirea principală are loc duminica. Ca şi praznicul de pe 14 septembrie, atunci când cade într-o duminică nu suprimă însă slujba Învierii combinându-se cu ea ca şi în celelalte sărbători ale Triodului. Trebuie observat însă că prăznuirea Crucii se distinge prin cântarea Polieleului, omisă în celelalte duminici[12], şi prin prezenţa unei înainte-prăznuiri şi a unei duble prăznuiri, ceea ce o plasează în rangul marilor solemnităţi ale anului liturgic.

După Vecernia Mică de sâmbătă, skevofilaxul (cel însărcinat cu paza vaselor sau obiectelor sfinte) aduce relicva crucii din scrinul ei şi o pune pe altar, în faţa căruia aprinde o lumânare care trebuie să ardă aici toată noaptea[13]. După o scurtă masă, se celebrează privegherea fără modificări speciale până la doxologia mare de la sfârşitul Utreniei. Preotul îşi schimbă atunci veşmintele, ia cădelniţa şi tămâiază altarul şi crucea aşezată pe el. După care, o pune pe un disc pe care-l aşează pe capul său, ieşind pe uşa dinspre miazănoapte a iconostasului precedat de acoliţi ţinând în mâini lumânări. Odată ajuns în faţa uşilor împărăteşti, în momentul în care corul sfârşeşte doxologia mare, strigă: „Înţelepciune!, Drepţi!", ca atunci când face Intrarea Mică cu Evanghelia. Corul cântă atunci de trei ori troparul Crucii, timp în care preotul tămâiază relicvariul aşezat pe un *analoghion* aflat în centrul bisericii. După care se cântă de trei ori imnul „Crucii Tale ne închinăm Stăpâne şi sfântă Învierea Ta o cântăm şi o mărim!" care, de zilele Crucii, înlocuieşte la Liturghie „Sfinte Dumnezeule", şi toată adunarea se închină adânc la pământ. După care, cel mai mare mai întâi, apoi preotul, urmaţi de fraţi, vin doi câte doi să se închine Crucii făcând trei metanii mari, timp în care corul execută idiomelele lui Leon cel Înţelept[14]. Venerarea fiind încheiată şi Sfânta Cruce fiind readusă în sanctuar, Utrenia se încheie, ca şi în celelalte duminici, prin procesiunea în pronaos, Ceasul I şi cateheza Sfântului Teodor Studitul.

Aceeaşi ceremonie a venerării Crucii se repetă la Ceasul I în zilele de luni, miercuri şi vineri ale Săptămânii a IV-a, stihirile fixe ale Postului Mare fiind înlocuite de troparul închinării[15]. Această adăugare la venerarea Crucii a zilei de luni, cu excluderea zilei de marţi, e atestată şi de o omilie atribuită Sfântului Ioan Hrisostom[16], dar ea nu corespunde vechii rânduieli de la Sfânta Sofia, fiind probabil inserată în Triod ca urmare a influenţei monahale care a asimilat ziua de luni zilelor de miercuri şi vineri, legând astfel Crucea de post.

Deşi în Triodul actual importanţa principală e atribuită duminicii, zilele de miercuri şi vineri îşi păstrează un caracter privilegiat în această săptămână, şi nu sunt privite doar ca o simplă după-prăznuire: pe lângă venerare, prăznuirea sfântului zilei trebuie transferată la Pavecerniţă, pentru

a lăsa locul liber executării la Utrenie a unui canon complet al Crucii[17]. La Evergetis, ziua de miercuri — fundamentul acestui praznic, fiindcă e centrul săptămânii înjumătățirii postului — era supusă unei dispense de post echivalente celei din zilele de sâmbătă și duminică, în ciuda ambianței de doliu ce însoțește de obicei prăznuirile Crucii și pentru a marca încă și mai puternic caracterul privilegiat al centrului[18].

La Studiu, în timpul acestei „Mari Săptămâni a Sfintelor Păresimi"[19], Crucea era scoasă pentru închinare în toate zilele după Ceasul al IX-lea, astfel încât întreaga Săptămâna a IV-a apărea în chip limpede drept iradierea praznicului Crucii. Nelimitându-se nici el la doar trei zile de venerare, Triodul actual prezintă întreaga săptămână a înjumătățirii postului ca o „săptămână purtătoare de cruce" (*staurophoros hebdomas*)[20], „sfânta și luminoasa săptămână în care e arătată lumii Crucea"[21]. În toată această săptămână învățătura ascetică trece în plan secund, iar comemorările săptămânale, altele decât cele ale Crucii, sunt suprimate sau combinate cu tema Crucii, ca în ziua de joi. Numai vineri seara, aluziile la Cruce încetează lăsând totuși urme în unele tropare în ziua de sâmbătă[22] și unele ecouri chiar în lunea Săptămânii a V-a[23].

Ascultând de aceleași legi ca și săptămâna precedentă și evocând vechea temă a vameșului și fariseului, idiomelele de la Vecernie și Utrenie au astfel aceeași funcție de a arăta credincioșilor că smerenia trebuie practicată tot timpul și mai cu seamă că, după ce am parcurs jumătatea cursei postului și am câștigat deja un folos din ea, nu trebuie să judecăm pe aproapele sau să socotim că am „meritat" ceva. Asocierea acestor piese cu tema Crucii evidențiază de asemenea fundamentul hristologic al smereniei, pe care am văzut-o fundamentală[24], așa cum se cântă încă de duminică:

> „Domnul tuturor ne-a învățat cu pildă să ne ferim de gândul cel măreț al fariseilor celor prea răi, și tuturor le-a arătat să nu gândească cu trufie mai mult decât se cuvine a gândi. Că El Însuși făcându-se pildă și asemănare, S-a deșertat [*ekenose*] pe Sine până la Cruce și la moarte. Deci mulțumindu-I, împreună cu vameșul să zicem: Dumnezeule, Cel ce ai pătimit pentru noi și fără patimă ai rămas, izbăvește-ne pe noi de patimi și mântuiește sufletele noastre!"[25].

III.4.b Venerarea Crucii și punctarea timpului

Crucea joacă un rol fundamental în anul liturgic și mai cu seamă în timpul Postului Mare, în care îi sunt consacrate numeroase tropare. Ea este semnul pogorârii lui Hristos și al iubirii Sale de oameni mântuitoare[26]. Ea rezumă în sine întreaga Economie a Patimii și Învierii[27]. Ea este pana

cu care Hristos a semnat actul eliberării noastre[28], sceptrul Său, mândria Bisericii, păzitoarea creştinilor[29], slava şi puterea întregului univers[30].

Legătura intimă a Crucii, a oricărei cruci, cu Hristos face din ea icoana icoanelor[31], locul însuşi al prezenţei lui Hristos în iubirea Sa mântuitoare. Astfel, ea trebuie venerată cât mai des cu putinţă[32], semnul crucii trebuie făcut asupra tuturor actelor vieţii sau a tuturor regiunilor cosmosului[33] pentru a arăta iubirea creştinului credincios faţă de Cel Răstignit[34] şi domnia Acestuia asupra tuturor lucrurilor. Venerarea Crucii în mijlocul Postului Mare, după ce cu prilejul Duminicii Ortodoxiei s-a reamintit faptul că ea nu este idolatrie, ci urcă la prototip[35], dobândeşte în acest fel o valoare considerabilă. Crucea, dusă în procesiune la fel ca şi Darurile mai înainte sfinţite (pe capul preotului)[36], apare în biserică ca o adevărată teofanie, iar slujba se deschide tocmai cu o parafrază a cântului de la intrarea Sfintelor Daruri de la Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite:

> „Acum oştile îngereşti însoţesc lemnul cel cinstit cu bună cucernicie înconjurându-l [escortându-l, *doryphorousi*], şi cheamă pe toţi credincioşii la închinare. Veniţi deci, cei ce vă luminaţi cu postul, să cădem la el cu bucurie şi cu frică, strigând cu credinţă: Bucură-te, cinstită Cruce, siguranţa lumii [*tou kosmou asphaleia*]!”[37].

Această parusie a Crucii şi marea solemnitate a ritului venerării ei evidenţiază limpede că, pentru teologia ortodoxă a Crucii, icoanele, moaştele sunt adevărate „Sfinte Taine”, mijloace eficace de comuniune „în taină” cu prezenţa lui Hristos, continuată în Biserică: ipostatic în icoană, substanţial în Euharistie. Acest ritual al intrării Crucii şi acest tropar arată astfel că nu există limită foarte strictă între icoană şi Euharistie, astfel că venerarea Crucii e în fond o comuniune anticipată cu Patima lui Hristos şi Învierea Sa nedespărţită de ea.

Venerarea transmite credincioşilor „bucuria Crucii”, adică efectele mântuitoare ale Patimii[38]. Cei ce o sărută cu evlavie sunt încredinţaţi că primesc Duhul Sfânt[39] şi găsesc o adevărată sfinţire în razele duhovniceşti pe care le iradiază Crucea.

> „Făcătoarea de viaţă Cruce stând înainte şi de faţă arătându-se, aruncă razele harului cele luminoase. Să mergem şi să luăm lumină de veselie şi iertare, aducând laude Domnului!”[40].

Văzându-i pe credincioşi închinându-se Crucii, munţii şi dealurile picură bucurie[41], întreaga creaţie fiind luminată şi ea de harul Patimii[42]. Îngerii se bucură şi dănţuiesc[43], pământul şi cerul alcătuiesc o „simfonie”[44], căci Crucea a restabilit unitatea cosmosului divizată de căderea lui Adam[45].

Venerarea Lemnului Crucii e un har dat de Dumnezeu, cuprinzând în el întreaga Economie şi anticipând bucuria pe care o va aduce celebrarea Patimii:

„Mare eşti, Doamne, şi mult-milostiv! Căci ne-ai dat să ne închinăm acum făcătoarei de viaţă Crucii Tale, pe care s-au pironit mâinile şi picioarele Tale, pe care s-a vărsat sângele din preacurată coasta Ta, izvorându-ne nouă viaţă"[46].

Acest har e atât de mare, încât de Cruce nu ne putem apropia decât după ce ne-am curăţit în timpul celor trei săptămâni precedente:

„Cu mulţimea milei Tale, preaîndurate Doamne, curăţeşte mulţimea păcatelor mele şi mă învredniceşte a vedea cu suflet curat Crucea Ta şi a o săruta întru această săptămână a postului, ca un Iubitor de oameni!"[47].

Numai postul poate lumina îndeajuns pe om pentru a-l face în stare să vadă, fără să orbească, strălucirea Crucii mai scânteietoare decât soarele[48]. De Cruce ne vom putea însă apropia nu numai prin post, ci şi prin toate virtuţile Postului Mare, a căror făptuire a fost făcută cu putinţă de patimă:

„Doamne, Cel ce Ţi-ai întins mâinile pe Cruce de bunăvoie, învredniceşte-ne pe noi să ne închinăm ei întru străpungerea inimii, luminându-ne bine cu postirile şi cu rugăciunile, cu înfrânarea şi cu facerea de bine, ca un Bun şi de oameni Iubitor!"[49].

Nu vom putea ajunge la sfârşitul Triodului să vedem cu bucurie Patima decât în măsura în care ne vom fi curăţit cu râvnă pentru a venera Crucea în mijlocul Postului Mare:

„Murit-ai pironit fiind pe Cruce, Cel ce eşti viaţa şi mântuirea tuturor. Deci pe aceasta dă-ne-o să o sărutăm cu suflet curat, Mântuitorule, şi să vedem mântuitoarele Tale Patimi, bucurându-ne!"[50].

Pregătirea pentru Paşte

După P. Hallit, instituirea prăznuirii Crucii şi-ar avea obârşia mai puţin în episodul transferului adevăratei Cruci la Apameia, cât într-o dublare şi o celebrare anticipată în Postul Mare a venerării Crucii din Vinerea Mare[51]. *Jurnalul* Etheriei şi lecţionarul armean atestă într-adevăr o venerare solemnă a Crucii la Ierusalim în timpul slujbei din Vinerea Mare, care însă în secolul VII trebuie să fi fost abandonată pentru că nu se mai regăseşte în *Kanonarion*-ul georgian[52]. Dar ea a rămas, cel puţin simbolic, în ritul bizantin în slujba Sfintelor Patimi din Vinerea Mare, unde antifonul al 15-lea face limpede aluzie la ea. Pe de altă parte, la Constantinopol, în Joia Mare şi în Vinerea Mare se proceda la venerarea Sfintei Lănci, în

timp ce venerarea Sfintei Cruci era deja fixată de multă vreme pentru Săptămâna a IV-a a Postului Mare[53].

În epoca adoptării rânduielii palestiniene a Săptămânii Mari la Constantinopol, venerarea Crucii pare, aşadar, să fi fost transferată din Vinerea Mare în miercurea Înjumătăţirii postului. Astfel că, în Triod, acest praznic apare ca o adevărată anticipare a Patimii. Idiomelele cântate în timpul venerării de duminică sunt de altfel un exemplu izbitor, fiindcă reproduc aproape literal unele imne în Vinerea Mare:

> „Astăzi, Stăpânul făpturii şi Domnul slavei pe Cruce a fost pironit şi în coastă a fost împuns. Fier şi oţet a gustat dulceaţa Bisericii. Cu cunună de spini a fost încununat Cel ce a acoperă cerul cu nori. Cu haină de ocară a fost îmbrăcat şi peste obraz a fost bătut cu mână de ţărână Cel ce a zidit pe om cu mâna Sa. Pe spate a fost bătut Cel ce îmbracă cerul cu nori. Scuipări şi răni a luat şi ocări şi pumni, şi toate pentru mine, Cel osândit, le-a răbdat Mântuitorul meu şi Dumnezeu, ca să mântuiască lumea de înşelăciune, ca un Milostiv"[54].

În lungul parcurs al Postului Mare ce ajunge acum la jumătatea sa, Patima se face deja prezentă aici prin Cruce, aducând celor ce o venerează cu vrednicie arvuna a ceea ce vor primi la sfârşitul ostenelilor lor:

> „Bucură-te, Cruce, purtătoare de viaţă, raiule cel frumos al Bisericii, pomul nestricăciunii, care ne-ai înflorit desfătarea slavei celei veşnice... dă-ne şi nouă *acum* să ajungem la Patimile lui Hristos şi la Înviere!"[55].

Crucea şi Învierea fiind la fel de inseparabile ca şi umanitatea lui Hristos de Divinitatea Lui, lumina Crucii o aduce oarecum şi pe cea a Paştelui:

> „Ziua aceasta este a închinării cinstitei Cruci; veniţi toţi la dânsa. Că revărsând razele cele luminoase ale Învierii lui Hristos, le pune înainte. Să o sărutăm deci toţi, sufleteşte bucurându-ne!"[56].

După Nichifor Calist, care dezvoltă o temă imnografică, Hristos se aseamănă unui rege a Cărui venire e precedată de însemnele sale (instrumentele Patimii) şi de sceptrul său (Crucea) pentru a ne vesti dinainte Învierea[57]. De aceea, irmoasele canonului Duminicii a IV-a sunt cele ale Paştelui. Întreg canonul se cântă după modelul Canonului Sfântul Ioan Damaschinul din Duminica Învierii, imitându-l până şi în expresii ca, de exemplu, troparul odei 1 citate mai sus şi care parafrazează faimoasa „Ziua Învierii..."[58]. Procedeul e identic cu cel utilizat la Vecernia Duminicii Iertării[59], îngăduind anticiparea atmosferei pascale în însuşi sânul Postului Mare fără a omite totuşi temele proprii zilei. În mijlocul celor 40 de zile, Crucea apare astfel în modalitatea ei luminoasă şi pascală, pentru a arăta credincioşilor că au ajuns deja la capăt şi pentru a-i mângâia în osteneli, arătându-le că tocmai Crucea e mijlocul prin care ajungem

la bucuria Paştelui[60]. După o omilie atribuită Sfântului Ioan Hrisostom, acest praznic reprezintă „propileele postului”, pregătind intrarea în Sfânta Sfintelor[61].

„Lemnului pe care şi-a întins preacuratele palme Fiul tău, Preacurată, răstignindu-Se pentru noi, acum i ne închinăm cu credinţă. Dăruieşte-ne pace, ca să ajungem şi la preacinstitele Patimi, cele de mântuire lumii, şi să ne închinăm zilei celei luminoase şi de bucurie lumii a Paştilor, celei numite Doamnă şi purtătoare de lumină”[62].

Celor ce o venerează în toată curăţia, Crucea le dă puterea de a respinge prin înfrânare patimile trupeşti pentru a ajunge la Înviere[63]. Ea hrăneşte[64], sfinţeşte[65] şi întăreşte[66] sufletul şi trupul celor ce postesc. Nu numai în timpul după-prăznuirii Crucii, ci şi în tot Postul Mare, ea este privită drept cârma graţie căreia vom putea ajunge la „limanul mântuirii”[67], stindardul sfânt şi trofeul de biruinţă care îndulceşte ostenelile postului[68] etc.

„Dumnezeiasca Cruce e tăria postului, ajutătoare celor ce priveghează, întărire celor ce postesc, apărătoare celor ce li se face război. Acesteia, adunându-ne noi credincioşii, să i ne închinăm cu dragoste bucurându-ne”[69].

Ea este izvorul ce procură toate virtuţile, astfel ca să ajungem la capătul Postului Mare e potrivit să invocăm neîncetat puterea ei[70].

Înjumătăţirea postului

Piesele imnografice din Duminica Crucii nu fac aproape nici o aluzie la punctarea timpului şi la coincidenţa dintre praznicul Crucii şi mijlocul Postului Mare. Această temă va fi dezvoltată mai degrabă în timpul Săptămânii a IV-a, lucru firesc, dat fiind că miercurea Săptămânii a IV-a e de fapt adevăratul centru al celor 40 de zile ale Păresimilor. În această temă extrem de bogată putem distinge două aspecte: punctarea propriu-zisă a timpului sau periodizarea Triodului şi simbolismul cosmologic şi duhovnicesc al Crucii drept „centru”.

Astfel sădită în mijlocul Postului Mare, Crucea înfăţişează o anticipare a scopului acestuia. Ea îl face mai aproape şi oferă celor ce s-au curăţit în timpul celor trei săptămâni primele binefaceri duhovniceşti pe care li le aduc virtuţile lor.

„Dar dătător de sfinţenie dăruindu-ne nouă sfântă Cruce, ceea ce eşti întărirea şi lauda apostolilor, eşti pusă înaintea a toată lumea spre închinare, uşurându-ne nouă vremea postului”[71].

Odată atins mijlocul, vedem sfârşitul deja prezent şi încurajând, prin urmare, pe „atleţii înfrânării" în stăruinţă[72] şi chiar în sporirea râvnei lor.

„... vremea postului se apropie de sfârşit — spune Sfântul Ioan Hrisostom; ajungând deja la mijlocul stadionului, înaintăm spre ţintă. Căci aşa cum cine a început a ajuns la mijloc, aşa şi cel ce a ajuns la mijloc vede sfârşitul. Timpul se apropie, aşadar, de sfârşit, şi corabia noastră vede limanul; dar căutăm nu doar să ajungem în port, ci şi ca această corabie să nu ajungă aici lipsită de mărfuri.

Vă rog pe toţi şi vă îndemn ca fiecare să cerceteze în conştiinţa sa cele câştigate prin post; dacă folosul e îmbelşugat sporiţi-vă încă sârguinţa; dacă dimpotrivă nimic nu s-a adunat, timpul care rămâne să fie folosit pentru acest negoţ. Cât va dura acest praznic [Postul Mare] să ne dăm mare osteneală, să nu intrăm cu mâinile goale, ca îndurând osteneala postului, să nu pierdem răsplata..."[73].

În centrul Postului Mare, Crucea apare ca un pom al vieţii din mijlocul raiului[74]. Ea defineşte şi caracterizează tot timpul celor 40 de zile aşa cum centrul organizează totalitatea punctelor ce formează un cerc. Calea ce duce la Paşte va fi de acum înainte marcată şi organizată de semnul Crucii: e un „timp răstignit" care duce la Crucea lui Hristos.

„Preacinstita Cruce care sfinţeşte vremea postului se vede acum; căreia închinându-ne astăzi, să strigăm: Stăpâne Iubitorule de oameni, dă-ne cu ajutorul ei să trecem şi cealaltă vreme a postului cu străpungere şi să vedem şi dătătoarele de viaţă Patimi, prin care ne-am izbăvit!"[75].

Din coasa străpunsă a lui Hristos au ţâşnit râurile raiului celui nou[76]: apa Botezului[77] şi lacrimile străpungerii care-l fac lucrător pe acesta[78]. Astfel, Crucea este izvorul virtuţilor pe care trebuie să ne sârguim să le practicăm pentru a ajunge la Patimă. Potrivit gestului profetic al lui Moise, care a cufundat o bucată de lemn în apele amare, ea este, după Nichifor Calist, îndulcirea „amărăciunii" şi a plictiselii (*akedia*) pe care o putem încerca în mijlocul luptelor[79]. Să ne aducem aminte că în experienţa monahilor demonul akediei vine să-l ispitească pe ascet la amiază, în *mijlocul* zilei[80]. Putem transpune însă aceasta şi să considerăm că acest duh rău lucrează şi la o scară temporală mai mare venind să-i stârnească pe credincioşi spre descurajare în *mijlocul* Postului Mare. Atunci arătarea Crucii îl alungă, aducând credincioşilor mângâiere şi încurajare în „răbdare" prin aducerea-amirte de Patima lui Hristos.

Tot după Nichifor Calist, ridicarea Crucii în mijlocul Postului Mare îl împarte în două părţi egale făcându-l comparabil cu un stadion în care cursa se efectuează printr-o mişcare de dus şi întors[81]. Odată trecută „borna" Săptămânii a IV-a, restul parcursului e de acum uşor, cum se cântă în lunea Săptămânii a V-a:

„Trecând, credincioşilor, cu Dumnezeu de borna [*nyssa*] [timpului] înfrânării, să alergăm tinereşte şi partea rămasă a sfântului stadion [al postului] şi să purtăm cununa!"[82].

Această împărţire a Postului Mare într-un fel de du-te vino reprezintă o imagine şi o transpunere (adaptată condiţiilor specifice ale Postului Mare) a „răsturnării" radicale a tuturor lucrurilor realizate de Cruce.

„Mare e puterea Crucii! Ce schimbare a adus în firea omenească! A adus-o de la întuneric la lumină nesfârşită, a chemat-o de la moarte la viaţa veşnică, a înnoit-o de la stricăciune la nestricăciune. Căci ochii inimii nu mai sunt acoperiţi de întunericul neştiinţei, căci lumina cunoştinţei a strălucit prin Cruce..."[83].

Înainte de Cruce, oamenii erau supuşi patimilor trupului, dar acum că iadul e nimicit şi „polii inversaţi", postul şi înfrânarea sunt la mare cinste la cei muritori.

„Mai înainte de Crucea mântuitoare, când împărăţea păcatul şi stăpânea păgânătatea, desfătarea trupească a oamenilor era fericită şi poftele cele trupeşti puţini le defăimau; dar de când s-a petrecut taina Crucii şi tirania demonică s-a stins prin cunoaşterea lui Dumnezeu, de atunci bunătatea cerurilor petrece pe pământ. Pentru aceasta, postul se cinsteşte, înfrânarea străluceşte, rugăciunea se săvârşeşte, şi mărturie este vremea aceasta care ni s-a dat de la Hristos-Dumnezeu, Cel ce S-a răstignit spre mântuirea sufletelor noastre"[84].

Această virtute universală a Crucii devine actuală pentru fiecare prin pocăinţă: întoarcere şi răsturnare a vieţuirii sale de la modul de existenţă (*tropos*) al patimii la modul de existenţă (*tropos*) al virtuţii[85]. Aşa cum într-un cerc, centrul e punctul plecând de la care îşi schimbă direcţia raza, tot aşa în Postul Mare Crucea venerată solemn în mijlocul său evidenţiază în primul rând această realitate fundamentală a Economiei şi dimensiunea pascală a pocăinţei, iar în al doilea rând, proiectează această răsturnare pe un plan pur cronologic, împărţind Postul Mare în două.

La Marea Biserică din Constantinopol, Duminica Înjumătăţirii Postului era prilejul ultimului apel adresat catehumenilor să se înscrie pentru Botezul din Sâmbăta Mare. După această dată, angajarea în pregătirea directă în vederea iniţierii creştine nu mai era posibilă. Iată textul acestei proclamaţii:

„Îndemn iubirea voastră, fraţi iubiţi ai lui Hristos, ştiind că Învierea lui Hristos e aproape, dacă aveţi pe cineva care trebuie să se apropie de Sfântul Botez, să-l aduceţi începând de mâine la sfânta noastră Biserică, pentru ca să primească pecetea lui Hristos, să fie pus deoparte şi catehizat. Cei ce veţi veni după această săptămână, să ştiţi bine că, afară de o nevoie vădită, fără cercetare nu vom îngădui admiterea lor"[86].

Primul apel fusese deja făcut după Evanghelia Duminicii a II-a din Postul Mare[87], acesta fiind ultimul. Lunea următoare catehumenii primeau aşa-numita *signatio*[88] fiind, aşadar, priviţi începând de acum drept *photizomenoi*, „cei ce se pregătesc de luminare”. Aşa cum s-a menţionat mai sus, acesta e motivul pentru care începând din Săptămâna a IV-a la ectenia catehumenilor se adaugă cererea pentru cei „ce se pregătesc de luminare”[89]. La Messina, mijlocul Postului Mare era marcat de o schimbare în idiomelele Utreniei, cele ale părţii a doua îndemnând la priveghere eshatologică în felul „slujbei Mirelui” în primele trei zile ale Săptămânii Mari[90].

Aceste detalii liturgice care, cel puţin în ce priveşte ectenia „celor ce se pregătesc de luminare”, au fost conservate de *typikon*, în timp ce botezurile adulţilor au dispărut aproape cu totul, au fost transpuse asupra condiţiilor „celui de-al doilea Botez”, aplicându-se acum pregătirii duhovniceşti a Săptămânii Patimilor. Aşa cum explica Sfântul Maxim cu privire la Liturghia euharistică, toţi credincioşii trebuie în fond să se recunoască catehumeni[91]. În timpul primei perioade a postului ei s-au ostenit cu râvnă în vederea curăţiei, desigur graţie şi învăţăturii dogmatice a Duminicilor Ortodoxiei şi a Sfântului Grigorie Palama, dar scopul părea încă departe; în timp ce, începând din Săptămâna a IV-a, asceza şi curăţirea apar nemijlocit orientate spre pregătirea în vederea iniţierii. Prăznuirea Crucii şi apariţia acestor câtorva detalii baptismale antrenează, aşadar, o schimbare în ambianţa spirituală a Triodului: dintr-o perioadă ascetică şi catehetică definită de ucenicia postului şi a căinţei (temele idiomelelor) şi a celor dintâi „începuturi ale cuvintelor lui Dumnezeu” (*Evr* 5, 12) (cele două duminici dogmatice), se trece la o perioadă tot ascetică şi catehetică, dar mai mistagogică. Asceza şi virtuţile sunt de acum mai intim legate de „viaţa în Hristos” şi de pregătirea venirii Mirelui. Începând din Săptămâna a IV-a, credincioşii sunt susţinuţi şi ajutaţi de Crucea pe care o venerează şi care defineşte ostenelile lor drept o „răstignire duhovnicească” care precedă şi anunţă mai direct Săptămâna Mare.

> „Trecând în alergare [*diippeuontes*] de mijlocul stadionului celor 40 de zile ale postului, veniţi sufleteşte [*diathesei*] cu Hristos să mergem împreună cu El spre dumnezeiasca Patimă, ca răstignindu-ne împreună cu Dânsul [*systaurothentes auto*], să ne facem părtaşi Învierii Lui”[92].

Acest tropar rezumă perfect diferitele puncte de vedere potrivit cărora poate fi privită Înjumătăţirea postului: dând credincioşilor ocazia de a-şi manifesta „dispoziţia” sufletească faţă de Hristos, venerarea Crucii le îngăduie să se unească deja intenţional (*kata gnome*) cu Patima Sa prin asceză, pentru ca, în timpul Postului Mare, această participare să nu mai fie *doar intenţională sau „morală”, ci reală şi „misterică”*.

Crucea cosmologică

Transferul venerării Crucii din Vinerea Mare în Duminica a III-a din Postul Mare n-are drept funcţie doar punctarea parcursului ascetic cu o anticipare a Patimii, coincidenţa sa cu mijlocul Postului Mare evidenţiind deopotrivă un fel de polarizare a temei Crucii: aceasta din urmă e în acelaşi timp instrumentul jertfei lui Hristos şi semnul înţelepciunii Sale suverane în Economie, începând de la creaţia lumii.

Crucea e venerată în mijlocul Postului Mare — adică prin analogie în centrul timpului — pentru că a fost sădită în centrul lumii: în punctul în care, ca într-un cerc, extensiunea totală a virtualităţilor spaţiului îşi găseşte obârşia şi sinteza. Se ştie că, pentru iudei, Ierusalimul era considerat centrul lumii, oraşul sfânt, în centrul căruia era templul în care sălăşluia prezenţa slavei lui Dumnezeu[93]. Această tradiţie s-a menţinut în creştinism, dar a dobândit acum un sens legat de răscumpărare. În centrul bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim se găseşte un *omphalos* [buric], socotit locul exact în care a fost sădită Crucea şi centrul lumii:

> „În mijlocul Ierusalimului, în locul unde a fost implântată Crucea Domnului, în care, după moartea Sa, S-a întors la viaţă, se înalţă o coloană, care nu lasă nici o umbră în momentul solstiţiului de vară. De unde se deduce că aici este centrul pământului şi că într-un sens istoric s-a zis: «Dumnezeul nostru, mai înainte de veci mântuire a lucrat în mijlocul pământului» [*Ps* 73, 12]"[94].

Venerarea Crucii din Vinerea Mare avea, aşadar, loc virtual în mijlocul lumii, iar în oficiul bizantin actual, în care e transpusă a 5-a Evanghelie a Patimii, Crucea e adusă în procesiune până în *mijlocul bisericii*[95]. Biserica materială fiind un microcosmos[96], simbolismul se păstrează, aşadar, în timpul Săptămânii Mari, fiind însă considerabil sporit cu ocazia mutării ritului venerării de la Înjumătăţirea Postului. Timpul şi spaţiul apar atunci limpede ordonate de semnul Crucii.

> „*În miezul zilei şi în mijlocul pământului* răstignindu-Te de bunăvoie, ai smuls, Îndurate, marginile lumii din mijlocul gâtlejului balaurului. Pentru aceasta, închinându-ne ei în mijlocul săptămânii din mijlocul dumnezeiescului post, slăvim cinstita Cruce a Ta, strigând: Pe Domnul lăudaţi-L şi-L preaînălţaţi întru toţi vecii!"[97].

Crucea sădită în mijlocul pământului se regăseşte, aşadar, în mijlocul Postului Mare pentru a pregăti Patima care a avut loc şi ea, la ceasul al 6-lea, adică în mijlocul zilei[98]; dar şi pentru a aduce aminte credincioşilor adunaţi să o venereze că Hristos S-a răstignit de bunăvoie în centrul lumii pentru a-i reuni pe cei împrăştiaţi de păcat, în unitatea Trupului Său divino-uman:

„În mijlocul pământului ai răbdat Cruce şi Patimă, Îndurate, tuturor nepătimire şi răscumpărare dăruind. Pentru aceasta astăzi, la înjumătăţirea postului, toţi o punem înainte spre închinăciune şi cu bucurie o sărutăm, ca să ne învrednicim toţi a vedea Patimile Tale şi Învierea cea de viaţă purtătoare, luminaţi fiind cu dumnezeieştile virtuţi, Cuvinte al lui Dumnezeu, Unule Mult-milostive"[99].

Pentru Sfântul Atanasie, jertfa lui Hristos pe Cruce a fost deosebit de potrivită, căci este singurul fel de moarte în care mâinile se întind ca pentru a aduna ceva[100].

„Ţintuind de Cruce zapisul păcatului, pricină de război neîncetat al firii împotriva ei înseşi — adaugă Sfântul Maxim — şi adunând cele depărtate şi cele apropiate, adică pe cei ce sunt fără Lege şi pe cei ce sunt străini Legii, «a surpat zidul cel despărţitor [...] făcând pace şi împăcându-ne» [*Ef* 2, 14] în el cu Tatăl"[101].

Întinzându-şi mâinile pe Cruce, Hristos a adunat, aşadar, popoarele despărţite, iudeii şi păgânii, care erau semnul căderii umanităţii sub domnia dualităţii şi multiplicităţii, pentru a le aduce spre cunoaşterea lui Dumnezeu, adică la unitatea centrului exprimată de unirea oamenilor în aceeaşi credinţă şi aceeaşi laudă[102]:

„Mântuire ai lucrat în mijlocul pământului, Hristoase Dumnezeule, pe Cruce Ţi-ai întins preacuratele Tale mâni adunând toate neamurile care strigă: Doamne, slavă Ţie!"[103].

Această adunare a oamenilor evidenţiază şi restaurarea cosmosului dislocat de cădere şi care-şi regăseşte de acum adevăratul său centru în Crucea cu patru dimensiuni, iradiind prin ea cu strălucirea Învierii[104]. Fiindcă însăşi forma Crucii revelează faptul că Hristos, Mielul înjunghiat, e şi Cuvântul creator şi Centrul tuturor lumilor, fără de Care toate lucrurile ar cădea în neant. Aşa cum scrie Sfântul Grigorie al Nyssei:

„De la Cruce, a cărei formă se împarte în patru, dându-ne să socotim, plecând dinspre centru spre care converge totul, patru prelungiri, învăţăm că Cel ce a fost întins pe ea în clipa plinirii planului dumnezeiesc prin moartea Sa e Cel ce uneşte strâns şi armonizează cu Sine universul aducând prin persoana Sa la un singur acord şi la o singură armonie feluritele firi ale fapturilor"[105].

Ca şi toate celelalte fapte ale lui Hristos, forma Crucii e, aşadar, o revelare a Marii Taine, a scopului şi ţelului tuturor lucrurilor în Hristos, cunoscut de Dumnezeu din veci[106]. Însăşi ordonarea spaţiului geometric era în fond semnul Providenţei Logosului Pantocrator în aşteptarea arătării văzute a principiului său:

„... El Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu Cel Atotputernic, Care Se întinde nevăzut la toată zidirea, susţinând lungimea, lărgimea, înălţimea şi adâncimea ei — căci prin Cuvântul lui Dumnezeu se guvernează universul —, Fiul lui Dumnezeu *întipărit deja în forma Crucii în univers*, a fost răstignit (în cele patru dimensiuni ale sale): căci făcându-Se văzut, a trebuie să-şi arate întipărirea Sa în formă de cruce în univers, ca să reveleze prin postura Sa văzută (de răstignit) lucrarea Sa nevăzută, şi anume că El este Cel ce luminează «înălţimea», adică cele ce sunt în ceruri, El este Cel ce ţine «adâncul», adică cele ce sunt în cele mai de jos ale pământului, El este Cel ce întinde «lungimea» de la răsărit şi până la apus, şi tot El este Cel ce îndreaptă ca un pilot «lărgimea» de la miazăzi şi miazănoapte, chemând din toate părţile pe cei risipiţi la cunoştinţa Tatălui"[107].

Jertfa Crucii e punctul culminant al Economiei, revelând faptul că în creaţia lumii şi în răscumpărarea ei nu există decât un singur plan divin şi, încă de la trecerea iniţială de la nefiinţă la fiinţă, universul a fost rânduit după un plan cruciform[108]. „Nimic din această lume nu poate exista, nici forma un tot fără acest semn", spunea Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful[109]. Înălţându-Se astfel între cer şi pământ şi întinzându-Şi mâinile pe Cruce, Hristos nu l-a răscumpărat numai pe Adam, ci a circumscris şi toate dimensiunile spaţiului, arătând că este în acelaşi timp Centrul şi Axa tuturor lucrurilor[110] şi că în El umanitatea restaurată şi adunată e chemată să se înalţe spre Dumnezeu.

„Pentru milostivirea îndurărilor urcându-Te pe Cruce, Hristoase, m-ai tras din adâncurile patimilor şi m-ai înălţat la cele cereşti"[111].

„Întinzându-Ţi, Hristoase, palmele pe Cruce, ai chemat toate neamurile cele depărtate de Tine aproape de stăpânirea Ta"[112].

Realizarea mântuirii poate fi privită simbolic drept combinarea a două mişcări de concentrare şi ascensiune. Crucea realizează unitatea celor patru direcţii ale spaţiului cu cele două dimensiuni ale lui, dar se şi înalţă şi vertical ca să se realizeze recapitularea cosmosului în Hristos prin cea de-a treia dimensiune[113], ca aşa să se deschidă oamenilor calea urcuşului duhovnicesc[114].

Împletirea acestor două mişcări şi semnificaţia lor apar limpede în ziua praznicului Înălţării Sfintei Cruci (14 septembrie). Săvârşind în biserică procesiunea Crucii, preotul, ajungând în faţa uşilor împărăteşti, înalţă Crucea mai întâi spre răsărit apoi spre fiecare din cele trei puncte cardinale şi se închină lent până la pământ în timp ce corul cântă „Doamne miluieşte" de 100 de ori. După ce a circumscris astfel spaţiul prin mişcarea verticală a Crucii, preotul revine spre răsărit purcezând pentru a cincea oară la această înălţare şi revenind în centru. Prin căinţa sa

(„Doamne miluieşte") şi smerenia sa (metania mare) în faţa Crucii[115], creştinul poate fi, aşadar, înălţat de Hristos Cel răstignit de la pământ la cer[116]. Circumscriind spaţiul prin Cruce, el va putea găsi calea centrului şi a celei de-a „cincea dimensiuni", de la care plecând, se va înălţa „vertical" spre Dumnezeu.

> „Cel ce Ţi-ai întins pe cruce mâinile, adunând cele patru margini ale lumii; Cel prin care am aflat intrare la Tatăl, Fiule al lui Dumnezeu, pe Tine toţi Te slăvim!"[117].

Totuşi, după chipul relaţiei inversate care-L face pe Dumnezeu să se facă om ca omul să se facă (prin har) dumnezeu, sensul acestei duble mişcări e şi el inversat la creştini[118]. În timp ce Hristos S-a „înălţat" ca să „adune" oamenii în unitate, credinciosul trebuie să-şi găsească mai întâi unitatea pentru a se putea înălţa: trebuie să scape de multiplicitatea ce caracterizează aservirea sa patimilor prin asceza şi răstignirea duhovnicească în timpul Postului Mare, spre a putea urca pe Cruce împreună cu Hristos, pentru a coborî la iad împreună cu El, a învia cu El şi a urca duhovniceşte împreună cu El la cer. De aceea, e potrivit ca în timpul Postului Mare cateheza duhovnicească să accentueze semnificaţia Crucii, de centru şi adunare a risipirii, mai degrabă decât aspectul de înălţare care-şi va găsi, la rândul său, ample dezvoltări într-un praznic cum este cel al Înălţării Domnului.

> „Pe Cruce Ţi-ai întins, Hristoase, preacuratele Tale mâini, adunând marginile [lumii]. Pentru aceasta strig Ţie: *Mintea mea cea risipită adun-o*, fiind trasă de poftă ca o roabă, şi părtaş Patimilor Tale mă arată, curăţindu-mă cu totul prin înfrânare!"[119].

Deşi acest tropar nu ţine de prăznuirea Crucii, el explică bine întreaga ei semnificaţie duhovnicească în Postul Mare. Prezenţa Crucii în mijlocul celor 40 de zile ale Păresimilor evocă adunarea tuturor lucrurilor în Hristos ca în centrul lor şi arată că în actualizarea ascetică a Patimilor simbolismul centrului e transpus duhovniceşte. Isihia, concentrarea gândurilor şi stăpânirea de sine ce favorizează rugăciunea şi urcuşul spre Dumnezeu nu pot fi dobândite decât graţie ostenelilor ascetice, nefiind decât consecinţa împăcării universale realizate de Cruce. Anticipând astfel „intenţional" Crucea, actualizăm în noi înşine planul (*skopos*) divin pe care-l manifestă însăşi forma ei, astfel că adunarea puterilor sufletului e o consecinţă şi o imagine a adunării cosmice realizate de Cruce.

> „Scopul Providenţei dumnezeieşti e să-i unească prin dreaptă credinţă şi dragoste duhovnicească pe cei pe care i-a dezbinat răutatea în tot felul. Căci pentru aceasta a pătimit Mântuitorul «ca pe copiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi să-i adune într-una» [*In* 11, 52]. Prin urmare, cel ce nu

rabdă lucrurile supărătoare, nu suferă pe cele întristătoare şi nu le îndură pe cele dureroase, acela umblă în afara iubirii dumnezeieşti şi a scopului Providenţei”[120].

III.4.d Răstignirea duhovnicească şi cele două aspecte ale „vieţii în Hristos” ca temei al distincţiei între Postul Mare şi Săptămâna Mare

Această arătare slăvită a Crucii în centrul Postului Mare îngăduie aşadar definirea limpede a fundamentului hristologic al virtuţilor chemate să fie practicate în timpul celor 40 de zile. Viaţa creştinului constă înainte de toate din „a-şi lua crucea sa în toate zilele” pentru a urma lui Hristos[121], sau chiar de „a urca pe Crucea lui Iisus”[122], de-a fi răstignit împreună cu El, pentru a putea învia împreună cu El[123].

„Trebuie să te răstigneşti cu Cel Răstignit, să pătimeşti cu Cel ce a pătimit, ca să fii slăvit cu Cel ce e întru slavă”[124].

Din acest motiv monahul e numit „purtător de cruce” (*staurophoros*)[125], căci toată viaţa sa, toate gesturile, gândurile sale sunt marcate de semnul Crucii. În ritul siriac, de exemplu, monahul primeşte tunderea întinzându-şi mâinile în semnul crucii, pentru a sublinia prin acest gest iniţierea sa în viaţa lui Hristos şi în răstignirea neîncetată[126]. Urcând pe Cruce, îmbrăcând Crucea, creştinul se înalţă mai presus de pământ şi de grijile lui[127]. Ajunge asemenea lui Hristos: mort pentru lume[128], şi de fiecare dată când va reproduce asupra lui însuşi semnul comuniunii sale cu Patima Sa, va afirma prin aceasta „omorârea desăvârşită a tuturor poftelor simţurilor”[129]. După cum scrie Sfântul Grigorie al Nyssei:

„a ne întoarce spre Cruce înseamnă a ne face întreaga viaţă moartă pentru lume şi răstignită, ca ea să nu poată fi rănită de nici un păcat”[130].

Crucea a devenit, aşadar, simbolul „făptuirii” (*praktike*) şi al participării voluntare a creştinului la Patima lui Hristos. Sfântul Maxim merge până acolo încât generalizează semnificaţia ei la ansamblul cosmosului, al cărui stăpân redevine omul în lupta împotriva patimilor:

„Toate cele văzute [fenomenale] se cer după cruce, adică după deprinderea de a stăvili afecţiunea faţă de ele a celor ce sunt duşi prin simţuri spre ele”[131].

Crucea lui Hristos a făcut să înflorească înfrânarea desfiinţând neînfrânarea lui Adam şi făcând să curgă izvorul noului rai, adică virtuţile făptuirii[132]: căci graţiei Patimii deja săvârşite ne putem curăţi în timpul postului[133].

„Prin lemn ai stins, Stăpâne, văpaia neascultării pe Cruce înălțându-Te, şi ai omorât pe vrăjmaşul fiind omorât de bunăvoie. Omoară, rogu-Te, voile trupului meu şi înviază ticăloasa mea inimă cu postul cel ucigător de patimi, curățindu-mă de toată întinarea, ca un Milostiv!"[134].

Înfrânarea şi îndeosebi postul sunt, aşadar, instrumentele esențiale ale acestei răstigniri duhovniceşti.

„Răstignindu-ne împreună cu Cel ce S-a răstignit pentru noi, să ne omorâm toate mădularele trupului cu posturi, cu rugăciuni şi cu cereri"[135].

„Crucea Domnului este înfrânarea de la toată desfătarea şi lege de postire celor ce se închină ei fără încetare. Căci cei ce privesc neîncetat la Cel ce S-a pironit pe ea, îşi răstignesc trupul împreună cu patimile şi cu poftele [*Ga* 5, 24]. Pentru aceasta să ne sârguim să ne facem şi noi curați prin post; ca să ne unim cu Cel ce S-a unit cu noi cu iubire de oameni prin Patimă şi a împărțit firii noastre din a Sa nepătimire ca Cel ce are mare milă"[136].

După cum s-a subliniat deja, la această răstignire contribuie nu numai postul sau exercițiile trupeşti, ci toate virtuțile Triodului: „Orice virtute e o cruce", asigura Sfântul Isaac Sirul[137].

„Pironeşte trupul meu cu frica Ta, Hristoase, Cel ce ai pironit pe cruce păcatul lui Adam; dezleagă legătura răutăților mele; frânge săgețile vicleanului cu sulița Ta, Stăpâne, şi mă izbăveşte de vătămarea lui!"[138].

Răstignirea duhovnicească priveşte întreaga viață duhovnicească de la începutul şi până la capătul ei, căci şi după ce am îmbrăcat în chip desăvârşit crucea mortificării poftelor trupeşti, am realizat doar dimensiunea orizontală a Crucii lui Hristos. Aceasta trebuie completată cu dimensiunea ei verticală: răstignirea minții în rugăciune, urcuşul spre Dumnezeu în contemplație şi lupta împotriva oricărui gând străin, care nu poate avea limită.

„Lucrarea Crucii e îndoită din pricina firii noastre îndoite, alcătuită din două părți. Una stă în a răbda necazurile crucii prin lucrarea părții irascibile a sufletului, ce se numeşte făptuire [*praxis*]. A doua stă în lucrarea subțire a minții [*nous*] şi îndeletnicirea cu cele dumnezeieşti, precum şi în rugăciunea stăruitoare şi în cele următoare, făptuită prin partea poftitoare şi care se numeşte vedere [*theoria*]..."[139].

Şi Sfântul Isaac continuă avertizând pe cei ce ar voi să se dedice celui de-al doilea aspect al răstignirii duhovniceşti înainte de a-l fi încheiat pe cel dintâi: aceştia riscă să fie pedepsiți cu cruzime de mânia lui Dumnezeu, ca unii ce nu şi-au stăpânit mai întâi simțurile. De aceea, Triodul se mărgineşte la „Crucea orizontală" la răstignirea poftelor trupeşti prin renun-

țare, post lacrimi etc., care sunt de altfel deja tot atâtea participări autentice la Patima lui Hristos, astfel ca în timpul postului, prin suferințele de bunăvoie ale ascezei și prin lupta în înverșunată împotriva plăcerii, creștinii să completeze în trupul lor „lipsurile necazurilor lui Hristos" (*Col* 1, 24). „Martirul conștiinței" și al lacrimilor nu-și varsă sângele, dar cu toate acestea participă la Patimă, înainte chiar ca aceasta să fie actualizată liturgic. Astfel, întreg Postul Mare e în definitiv o transpunere a cuvintelor arzătoare pe care Sfântul Ignatie al Antiohiei le scria romanilor ce doreau să-l scape de moartea în circ:

„... nașterea mea mi se apropie. Iertați-mă fraților! Să nu mă împiedicați să trăiesc, să nu voiți să mor! Nu-l dați lumii pe cel ce voiește să fie al lui Dumnezeu, nici nu-l amăgiți cu materia! Lăsați-mă să primesc lumina curată! Ajungând acolo, voi fi om! Îngăduiți-mi să fiu imitator al Patimilor Dumnezeului meu [...]. Dragostea mea a fost răstignită [*ho eros mou estaurotetai*] și nu este în mine foc care să iubească materia, ci «apă vie», care grăiește în mine și-mi spune dinăuntrul meu: «Vino la Tatăl!»"[140].

*

Prăznuirea Crucii ne permite să caracterizăm întregul Post Mare ca un timp rânduit în vederea răstignirii duhovnicești, și ne îngăduie să spunem că fiecare din virtuțile practicate aici ca pregătire în vederea celebrării Patimii e în fapt deja o participare voluntară și reală, chiar dacă parțială, la jertfa Crucii. Postul Mare și Săptămâna Mare nu trebuie, așadar, privite doar în succesiunea lor, ci și oarecum sincronic, ca două aspecte distincte ale aceleiași realități permanente: una ascetică și voluntară, alta dramatică și sacramentală.

În Postul Mare, ca și în Săptămâna Patimilor, scopul rămâne același: inițierea credinciosului în „Taina" vieții în Hristos, pentru ca, prin comuniunea cu umanitatea Sa, să ajungă îndumnezeit în mod real prin harul dumnezeirii Lui. Această dublă modalitate a mistagogiei creștine a fost pe drept cuvânt subliniată de Sfântul Maxim Mărturisitorul printr-o comparație făcută între ispitirea lui Hristos în pustie și Patima Sa:

„După ce Domnul a dezbrăcat căpeteniile și stăpânirile la prima experiență a ispitirilor în pustie, tămăduind latura de *plăcere* a trăsăturii pătimitoare a întregii firi, El le-a dezbrăcat din nou în vremea morții, eliminând de asemenea latura de *durere* din trăsătura pătimitoare a firii. Astfel, a luat asupra Sa ca un vinovat isprava noastră din iubire de oameni, sau mai bine zis ne-a scris în socoteala noastră, ca un bun, gloria isprăvilor Sale. Căci, asemenea nouă, luând fără de păcat trăsătura pătimitoare a firii, prin care obișnuiește să lucreze ale sale toată puterea rea și stricăcioasă, le-a dezbrăcat în timpul morții aceleia, în-

trucât au venit şi asupra Lui pentru iscodire. Şi aşa a biruit asupra lor şi le-a ţintuit pe cruce în vremea ieşirii sufletului ca pe unele ce n-au aflat nimic propriu în trăsătura pătimitoare a Lui..."[141].

În timpul Postului Mare, credincioşii sunt chemaţi să urmeze pe Hristos în pustie pentru a triumfa asemenea Lui asupra „ispitei plăcerii", prin asceza liber consimţită şi modul de existenţă al căinţei (*tropos metanoias*). Odată această victorie potenţial câştigată, ei vor putea fi introduşi în cea de-a doua fază a identificării lor cu Hristos, pentru a triumfa împreună cu El asupra „ispitei durerii", găsindu-se, aşadar, în ziua Paştelui, în starea de nepătimire pe care Hristos a venit să o restaureze în propriul Său trup, pentru a îndumnezei firea omenească asumată şi a o elibera de „frica morţii", căreia îi era aservită din pricina plăcerii[142].

Triodul atacă, aşadar, înseşi rădăcinile patimilor: plăcerea, care a fost cauza iniţială a căderii, şi durerea, care a fost, împreună cu moartea, consecinţa ei. Şi chiar dacă acestea două pot fi deosebite, terapia lor putând fi pusă în legătură cu asceza Postului Mare, pe de o parte, şi cu mistagogia Săptămânii Mari, pe de altă parte, trebuie subliniat că atât una, cât şi cealaltă sunt indisociabil legate de viaţa în Hristos şi de răstignirea duhovnicească. Crucea Săptămânii a III-a poate fi atunci privită drept acel aspect din unica jertfă a Crucii care tămăduieşte plăcerea, iar Crucea Vinerii Mari drept aspectul care izgoneşte durerea şi iniţiază în bucuria pascală.

III.5 Partea a doua a Postului Mare

III.5.a Duminicile Sfinţilor Ioan Scărarul şi Maria Egipteanca

După ce în primele două duminici au fost întăriţi în credinţa ortodoxă şi în Săptămâna a IV-a au venerat Crucea, candidaţii la cel de-al „doilea Botez" îşi vor continua parcursul până în Săptămâna a VI-a, punctându-l cu două duminici consacrate unor modele vii ale vieţii duhovniceşti. Aceste două praznice sunt apropiate atât în ce priveşte originea, cât şi funcţia şi tema lor, astfel că pot fi privite împreună.

Prăznuirea Sfintei Maria Egipteanca a apărut înaintea celei a Sfântului Ioan Scărarul, fiind indicată de unele manuscrise ale Triodului începând din secolul XI, chiar dacă atunci această instituire era departe de a fi fost generală: numeroase documente continuă să prescrie pentru această duminică doar comemorarea bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr din vechiul sistem al lecturilor de la Ierusalim, care supravieţuieşte de altfel până astăzi în canonul Utreniei Duminicii a V-a[1].

Prăznuirea Sfântului Ioan Scărarul nu începe să fie atestată în manuscrise decât în secolul XIII, pentru a se regăsi aproape în toate documentele secolului XV[2]. Anterior, Duminica a IV-a era rezervată comemorării parabolei samarineanului celui bun, al cărei canon s-a păstrat la Utrenia duminicii până în zilele noastre[3]. Instituirea târzie şi extrem de rapidă a acestei prăznuiri a rezultat probabil din dorinţa de a completa în mod armonios structura Triodului. Dacă primele două duminici se distingeau ca o perioadă „dogmatică", transferarea praznicelor Sfinţilor Ioan Scărarul şi Maria Egipteanca a permis definirea unei a doua perioade, „ascetice", în ciclul duminicilor din Postul Mare. Prin urmare, această prăznuire locală a Duminicii a V-a s-a generalizat pentru a da ciclului un echilibru ce nu va mai fi modificat după secolul XV, fiind definitiv sancţionat de ediţia tipărită a Triodului. În definitiv, se poate spune că sursa acestui

ciclu al duminicilor Postului Mare şi cel care a călăuzit evoluţia lor a fost, prin vechimea şi caracterul său panortodox, praznicul Ortodoxiei.

Sfântul Ioan Scărarul e prăznuit în mod normal pe 30 martie, iar Sfânta Maria Egipteanca pe 1 aprilie. Faptul că aceste două praznice cădeau întotdeauna în timpul Triodului făcea ca ele să nu fie solemnizate, în ciuda importanţei acestor sfinţi în evlavia bizantină: trei stihiri la Vecernie şi un canon la Utrenie, nimic mai mult. Prin urmare, transferul lor în ciclul liturgic mobil a permis o mai mare strălucire acordată acestor doi sfinţi şi o afirmare mai explicită a legăturii lor cu Postul Mare. Spre deosebire de alte praznice fixe transferate, acestea au trecut aproape neschimbate din ciclul Mineielor în cel a Triodului. Cele trei stihiri de la „Doamne, strigat-am" de la Vecerniile Duminicilor a IV-a şi a V-a, precum şi sedealna de la oda a 3-a a canonului sunt identice cu cele din 30 martie şi 1 aprilie. Numai canoanele sunt diferite atât pentru Sfântul Ioan Scărarul, cât şi pentru Sfânta Maria Egipteanca. Totuşi, unele manuscrise ale Mineielor indică pentru 30 martie canonul lui Ignatie din Duminica a IV-a a Postului Mare, astfel că atunci oficiul e riguros identic[4]. În vechile traduceri slave anterioare reformei patriarhului Nifon, care a provocat în Rusia schisma „vechilor credincioşi", slujbele Sfinţilor Ioan Scărarul şi Maria Egipteanca nici măcar nu se găseau în Triod, unde se semnala numai că trebuie luate din Mineie[5].

Praznicele celor doi sfinţi nu ocupă, aşadar, decât un loc relativ limitat în oficiile Duminicilor a IV-a şi a V-a: până la canon, rânduiala este cea a tuturor duminicilor Triodului cu sedealna Octoihului şi idiomelele Triodului; după care se cântă trei canoane: unul al Învierii cu 6 tropare, unul al Triodului, mai vechi[6], cu 4 tropare despre parabolele biblice dezvoltate în cursul săptămânii următoare, şi unul al Sfântului tot cu 3 tropare). La Laude nu se cântă nici o stihiră a Triodului (cu excepţia idiomelei de la „Slavă", *doxastikon*), ci numai opt stihiri din Octoih, fapt nemaiîntâlnit de la Duminica Vameşului şi Fariseului şi care evidenţiază bine caracterul secundar al acestor prăznuiri faţă de cele pe care le-am studiat până aici. Sobrietatea acestor două prăznuiri de la sfârşitul Postului Mare îngăduie sublinierea mai puternică a temelor duhovniceşti ale samarineanului cel bun şi bogatului nemilostiv, creând prin aceasta o mai mică ruptură tematică între zilele săptămânii şi duminici decât în prima parte a Postului Mare. Atenţia şi efortul duhovnicesc vor putea, aşadar, să rămână încordate până la capăt, chiar şi în timpul zilelor de odihnă.

Sfântul Ioan Scărarul

Aşa cum s-a subliniat deja, lectura *Scării*[7] e cea mai importantă dintre lecturile patristice din timpul Postului Mare şi călăuza discernământului

ce trebuie să însoţească făptuirea tuturor virtuţilor. Acest tratat plin de ştiinţă şi fineţe nu putea fi redactat decât de cineva care făcuse el însuşi experienţa a ceea ce scria. Astfel, prin această prăznuire s-a socotit şi s-a evidenţiat faptul că Sfântul Ioan Scărarul realizează el însuşi parcursul acestei scări, fiind, prin urmare, el însuşi *Scara* şi modelul viu al ştiinţei duhovniceşti:

> „Întărind ca nişte trepte virtuţile, spre cer te-ai suit, cu adevărat luminând prin dreapta-credinţă din adâncul cel nemăsurat al privirii la cele de sus, biruind toate pândirile demonilor, şi păzeşti pe oameni, Ioane, scara virtuţilor; şi acum te rogi să se mântuiască robii tăi"[8].

Scara vesteşte urcuşul la Dumnezeu al autorului ei[9], lăudat în acelaşi timp drept „raiul virtuţilor"[10], „legiuitorul ascezei"[11] şi „făptuitorul" (*praktikos*)[12] prin excelenţă. Sfântul Ioan Scărarul reprezintă într-adevăr icoana înfrânării şi a ascezei[13], de aceea lauda sa e prilejul rememorării temeiurilor ascetice. Sfântul Ioan şi-a luat crucea sa[14] pentru a urma Evangheliei în toată rigoarea[15], retrăgându-se din lume pentru a-şi stăpâni plăcerile trupului şi a zbura spre Dumnezeu prin rugăciune:

> „Depărtatu-te-ai de desfătarea lumească, cuvioase, ca de ceva vătămător şi, veştejindu-ţi trupul cu mâncarea, ai înnoit tăria sufletească şi ai câştigat mărire cerească, vrednicule de laudă. Pentru aceasta nu înceta rugându-te pentru noi, Ioane"[16].

Luptând „după legile" ascezei[17], el şi-a mistuit plăcerile şi patimile[18] dobândind curăţia şi odihna fără de sfârşit a nepătimirii[19]. Prin puterea Duhului Sfânt s-a făcut stăpân peste trupul său[20] şi a înecat pe demoni în lacrimile sale[21], ajungând pe aripile rugăciunii[22], până la lumina duhovnicească a contemplaţiei[23], ca apoi „să lumineze lumea" prin învăţătura sa[24] şi să-şi „hrănească" ucenicii cu „roadele înfrânării"[25]. Experienţa sa duhovnicească l-a făcut în stare nu numai să-i îndrume pe ceilalţi pe calea ascezei, dar şi să îndepărteze orice erezie cu „toiagul dogmelor"[26]. Reunind, aşadar, toate virtuţile în viaţa sa exemplară ce se poate deduce din lectura *Scării* sale[27], Sfântul Ioan Scărarul apare drept modelul monahului şi al ştiinţei duhovniceşti în care suntem iniţiaţi în timpul Postului Mare de cateheza imnologică, de regulile postului şi *typikon*-ul slujbelor. Venerându-l, contemplăm monahul desăvârşit, aşa cum ar trebui să devină fiecare, dacă ar realiza aşa cum se cuvine învăţămintele Triodului. Chiar şi numai evocarea virtuţilor sale e un prilej de prăznuire şi de bucurie pentru toţi credincioşii deveniţi monahi în timpul Postului Mare.

> „Astăzi este zi de sărbătoare, care cheamă toate adunările isihaştilor la dănţuire duhovnicească, la masă şi mâncare de viaţă nestricăcioasă"[28].

Sfânta Maria Egipteanca n-a avut probabil chiar viața pe care i-o atribuie Sfântul patriarh Sofronie în faimoasa sa biografie[29]. Potrivit studiilor recente făcute pe această temă, aceasta ar fi mai degrabă o amplificare legendară în scopuri didactice a vieţii unei Sfinte Maria Egipteanca din Palestina, despre care vorbesc *Viața* Sfintei Teoctista din Lesbos, două istorii ale lui Pavel din Monemvasia şi o istorie „folositoare de suflet" anonimă[30]. Potrivit *Vieții* Sfintei Teoctista, confirmate de Chiril din Skythopolis în *Viața* Sfântului Chiriac scrisă de acesta[31], această Marie a vieţuit în Palestina, unde mormântul ei era cunoscut şi venerat. Ea a fost cântăreață la biserica Anastasis din Ierusalim şi a ales să fugă singură în pustie din cauza „scandalurilor" pe care le-a prilejuit frumusețea ei. Ioannis şi Panamon au întâlnit-o în deşert aproape în aceleaşi împrejurări în care o întâlneşte Zosima pe Maria Egipteanca în *Viața* patriarhului Sofronie. Ea le-a povestit plecarea sa în pustie, viața sa de asceză înfricoşătoare (timp de 18 ani, nu 40), rugându-i să treacă din nou pe la ea la întoarcerea din vizita pe care aceştia o făceau avvei Chiriac. Când aceştia au revenit la grota sfintei anahorete, au găsit-o moartă şi au îngropat-o ca pe Maria Egipteanca.

Vedem, aşadar, că, afară de câteva trăsături legendare, de altminteri justificate duhovniceşte, istoria Sfintei Maria Egipteanca rămâne în esență identică cu cea a Mariei Palestinianca. Singura mare diferență, adăugată artificial sau împrumutată din viața unei alte sfinte de către Sfântul Sofronie, stă în descrierea conduitei Mariei înainte de plecarea sa în pustie. Relatarea patriarhului Sofronie o prezintă ca pe o mare păcătoasă, ca pe un fel de nimfomană care nu s-a dus în Palestina decât din cauza pasiunii sale patologice pentru desfrâu (semnificativă pentru caracterul irațional al patimii)[32], în timp ce Maria Palestinianca pare să nu fi fost supusă poftelor pe care le provoca altora, retrăgându-se în deşert tocmai pentru a preîntâmpina păcatul.

Chiar dacă relatarea patriarhului Sofronie nu corespunde adevărului, prin caracterul ei exemplar şi sugestiv a făcut din Maria Egipteanca una din sfintele cele mai populare al Bisericii Ortodoxe. Cultul ei e atestat înainte chiar de difuzarea *Vieții* scrise de Sofronie[33] şi prima mențiune explicită a prăznuirii sale în manuscrise, în Duminica a V-a din Postul Mare, urcă în secolul XI[34]. Insistența patriarhului Sofronie asupra păcatelor Mariei şi a caracterului nestăpânit al patimii sale, care întunecă cu totul în ea orice facultate rațională şi o împinge *în ciuda ei* spre păcat, permitea punerea cu atât mai mult în valoare a caracterului surprinzător şi miraculos al convertirii ei. De îndată ce a înțeles semnul dumnezeiesc care o împiedica să intre în biserică pe urmele bărbaților pe care-i dorea,

a şi dobândit prin harul lui Dumnezeu conştiinţa păcatului ei; Maria realizează fără să mai aştepte „răsturnarea" radicală a fiinţei pe care o pretinde pocăinţa (*metanoia*), plecând în deşert şi ducând aici o viaţă de penitenţă şi asceză, a cărei maximă severitate era pe măsura freneziei desfăşurate de păcat.

Exemplul Mariei permitea imnografilor să extragă o mulţime de lecţii duhovniceşti pentru credincioşii angajaţi pe calea pocăinţei, şi îndeosebi cu privire la caracterul radical al întoarcerii şi răsturnării conduitei realizate de pocăinţă (*metanoia*). Ei exprimă această răsturnare prin cupluri antinomice şi sintetice, după modelul procedeului stilistic extrem de utilizat în imnografia bizantină în tot ce priveşte Patima şi mântuirea, şi care prezintă mântuirea drept vindecare a asemănătorului prin asemănător: vindecarea întâiului Adam de cel de-al doilea Adam, nimicirea morţii prin moarte, a patimii prin Patimă etc.

> „Cea care pe mulţi i-a prins cu undiţa trupului, cu ochii şi, pentru o scurtă plăcere, i-a făcut mâncare diavolului, a fost pescuită cu tot adevărul de dumnezeiescul har al cinstitei Cruci, făcându-se ea preadulce mâncare lui Hristos"[35].

Aşa cum Crucea „răstoarnă polii" timpului, atunci când este actualizată de căinţa unită cu asceza, tot aşa operează şi răsturnarea polilor modului (*tropos*) existenţei umane făcând-o să treacă de la patimă la virtute[36]. Prin căinţă, Maria s-a făcut, din prostituata care era, mireasă a lui Hristos[37]. Odinioară pricină de cădere pentru mulţi, graţie răsturnării căinţei ea devine un adevărat soare ce călăuzeşte acum pe mulţi spre mântuire[38].

> „Puterea Crucii Tale, Hristoase, a făcut minune; că şi cea care mai înainte era desfrânată s-a nevoit cu nevoinţă pustnicească. De unde şi lepădând neputinţa [firii femeieşti], vitejeşte a stat împotriva diavolului. Pentru aceasta, luând şi răsplata biruinţei, se roagă pentru sufletele noastre"[39].

Această trecere de la o extremă la alta prin virtutea căinţei active a făcut din Maria Egipteanca un model pentru toţi monahii şi penitenţii, mai cu seamă în Postul Mare când trebuie să o imităm şi să plecăm „în pustie" pentru a ne curăţi de patimi prin luptele ascezei[40]. Asupra vieţii ei medităm începând din Duminica a V-a, dar aceasta e de fapt continuarea unei reflecţii începute în joia precedentă, când *Viaţa* sa scrisă de Sfântul Sofronie s-a citit ca ilustrare a marelui oficiu de căinţă al Canonului Mare al Sfântului Andrei Cretanul. Sfânta Maria Egipteanca apare mai cu seamă drept exemplul eficacităţii şi puterii ascezei, capabile să dea căinţei întreaga sa strălucire şi să restaureze fiinţa umană căzută în demnitatea ei adamică:

„Neştiind dumnezeieştile porunci, cinstită, ai întinat chipul cel dumnezeiesc; dar prin dumnezeiască purtare de grijă iarăşi te-ai curăţit îndumnezeindu-te, cuvioasă, prin faptele tale cele de sfinţenie”[41].

Isprăvile ascetice ale Mariei au ridicat-o la treapta cetelor îngereşti[42] şi au făcut din ea un „înger în trup”[43], în ciuda slăbiciunii legate de firea ei[44]. Ca şi Sfântul Ioan Scărarul, ea este o condensare vie a tuturor virtuţilor, de data aceasta însă în măsura în care ele fac să înflorească metanoia:

„Vânările sufletului şi patimile trupului le-ai tăiat cu sabia postului; păcatele gândului cu tăcerea sihăstriei le-ai înecat; şi cu curgerea lacrimilor tale ai adăpat toate pustia şi ne-ai odrăslit nouă roadele pocăinţei; pentru aceasta cinstim pomenirea ta, cuvioasă”[45].

Convertirea şi viaţa în deşert au făcut din ea în sens propriu o „icoană” a metanoiei, venerată tocmai pentru a ne conforma ei şi pentru a o imita împărtăşindu-ne astfel de harul care a îndumnezeit-o.

„Pildă de pocăinţă avându-te pe tine, preacuvioasă Marie, roagă pe Hristos să ne-o dăruiască în vremea postului; ca în credinţă şi în dragoste să te lăudăm pe tine cu cântări”[46].

Duminicile Sfinţilor Ioan Scărarul şi Maria Egipteanca au, aşadar, aceeaşi funcţie. Ele propun credincioşilor, care se apropie de capătul eforturilor lor, modele vii, „icoane” ale vieţii duhovniceşti privite după cele două dimensiuni esenţiale ale sale: înfrânarea — *enkrateia* (Ioan Scărarul) şi căinţa — *metanoia* (Maria Egipteanca). Ne putem întreba dacă nu cumva în planul funcţional şi al echilibrului duhovnicesc al Triodului aceste prăznuiri nu şi-ar fi avut locul mai degrabă la începutul Postului Mare. Istoria sistemului sărbătorilor fixe transferate plasându-le la sfârşitul acestuia, ele au dobândit de acum înainte o semnificaţie proprie derivată din locul lor în structura Triodului. Intervenţia lor după prăznuirea Crucii, când se pregăteşte de departe Sâmbăta lui Lazăr şi Duminica Floriilor, trezeşte râvna credincioşilor, arătându-le că virtuţile la care sunt chemaţi nu sunt idealuri abstracte, ci au fost efectiv realizate de sfinţi.

Putem observa, pe de altă parte, că aceste modele vii ale vieţii duhovniceşti şi de realizare a mântuirii printr-o viaţă răstignită sunt o pregătire indirectă în vederea ambianţei dramatice a Săptămânii Patimii care va începe încă din Săptămâna a VI-a. Cum s-a remarcat deja cu referire la rugăciunea adresată sfinţilor[47], aceştia sunt realizări parţiale, dar totuşi reale, ale plinătăţii divino-umane a lui Hristos. Urmându-L în Patima Sa prin martiriul sângelui sau martirul ascezei şi pătrunşi de energia enipostaziată a Duhului Sfânt, sfinţii devin în Biserică tot atâţia Hristoşi, tot atâtea împliniri ale marelui „plan” al lui Dumnezeu pentru om care, aşa cum spune Sfântul Maxim, este acela „de a săvârşi în toate taina Întrupării Sale”[48].

Ciclul duminicilor şi prăznuirilor fixe transferate în Triod se desfăşoară, aşadar, ca o înaintare treptată ce duce spre Săptămâna Mare şi repetarea personală de către fiecare a experienţei baptismale. După „procateheza" perioadei pregătitoare, primele două duminici alcătuiesc prima etapă a pătrunderii în taina lui Hristos prin credinţă; prin poziţia ei centrală, prăznuirea Crucii permite caracterizarea întregii spiritualităţi a Postului Mare drept o „răstignire duhovnicească" şi o anticipare de bunăvoie a Patimii; în fine, Duminicile Sfinţilor Ioan Scărarul şi Maria Egipteanca propun modele vii ale vieţii în Hristos potrivit celor două modalităţi esenţiale ale acesteia: asceza şi căinţa.

III.5.b Săptămâna a V-a

Vecernia Duminicii a IV-a marcând încheierea Săptămânii a IV-a şi a Înjumătăţirii Postului, anunţă a cincea etapă a cursei ca pe un nou început:

> „Trecând înjumătăţirea timpului postului, să arătăm lămurit începerea slavei celei dumnezeieşti şi să ne sârguim cu căldură să ajungem la sfârşitul vieţii virtuoase, ca să luăm desfătarea care nu îmbătrâneşte"[49].

Cum Patima e mai apropiată acum decât atunci când am depăşit „borna" Crucii, trebuie să alergăm cu râvnă sporită şi cu mare bucurie spre ţină[50], căci restul parcursului e de acum uşor:

> „Trecând, credincioşilor, cu Dumnezeu de borna [timpului] înfrânării, să alergăm tinereşte şi partea rămasă a sfântului stadion [al postului] şi să purtăm cununa [*tes enkrateias syn Theo ten nyssan echontes pistoi, to loipon neanikos diadramomen hagion stadion kai stephephoroumen*]"[51].

Sfârşitul pare atât de aproape, încât Săptămâna a V-a e deja privită drept o pregătire a Săptămânii a VI-a, ea însăşi fiind o înainte-prăznuire a învierii lui Lazăr şi a Duminicii Stâlpărilor sau Floriilor:

> „Doamne, Cel ce ne-ai dat să ajungem ziua de astăzi, sfântă săptămână care străluceşte luminat mai înainte de minunata sculare a lui Lazăr din morţi, învredniceşte-ne pe noi, robii Tăi, să umblăm în frica Ta, săvârşind toată alergarea postului"[52].

Săptămâna a V-a se distinge în ansamblul Postului Mare prin cele două lungi oficii ale Canonului Mare joia şi Acatistului sâmbăta. Poate din pricina apropierii sfârşitului sau, mai degrabă, ca un fel de pregătire în vederea recapitulării scripturistice a Canonului Mare, în această săptămână aluziile la modelele vechi-testamentare şi mai cu seamă nou-testamentare ale pocăinţei sunt mai numeroase decât înainte. Se evocă astfel exemplele smochinului neroditor de fapte bune[53], al femeii cananeence[54],

al prostituatei[55], al femeii cu scurgere de sânge[56], al orbului[57], al surdomutului[58], al vameşului şi fariseului[59], al fiului risipitor[60], al vindecării soacrei lui Petru[61] etc. Toate aceste exemple interpretate într-un sens duhovnicesc vor fi evocate şi amplificate la Vecernia de miercuri, unde stihirilor de la „Doamne strigat-am” li se adaugă cele 12 stihiri „imitate” (*prosomia*) ale lui Simeon Metafrast, care reiau esenţialul temelor Canonului Mare constituind astfel o pregătire a acestuia.

Tot aşa, în ce priveşte Acatistul, în troparele Născătoarei (*theotokia*) din Săptămâna a V-a putem constata unele aluzii la tema Bunei Vestiri şi la salutarea îngerului[62]. Poate că e doar o întâmplare, dat fiind că adesea în cursul anului liturgic întâlnim împrumuturi din stilul Acatistului fără ca această legătură să fie semnificativă, dar faptul merită măcar semnalat.

Idiomelele Săptămânii a V-a reiau şi dezvoltă tema canonului duminicii şi a vechiului lecţionar palestinian: parabola samarineanului cel bun (*Lc* 10, 29–37). Această parabolă e prilejul unor bogate comentarii duhovniceşti, căci, aşa cum remarca încă Sfântul Grigorie al Nyssei, ea este un rezumat al întregii Economii a mântuirii[63]. Rănitul din parabolă e Adam[64], dar, în virtutea identificării spirituale a fiecărui om cu primul om căzut, este şi „eu însumi”. Toate troparele care fac aluzie la samarineanul cel bun sunt într-adevăr la persoana întâi singular, iar rănile călătorului sunt interpretate ca fiind rezultatul păcatelor personale ale fiecăruia[65]. Călătorind pe calea vieţii[66], mintea e asaltată de tâlhari, care sunt în acelaşi timp păcatele, gândurile, patimile şi demonii[67]. Ea zace acum dezbrăcată şi rănită, fără a fi ajutată nici de preot, nici de levit, care-i reprezintă pe cei ce erau înaintea Legii şi pe cei ce au venit după Lege[68], dar care nu pot să-l mântuiască. Numai samarineanul cel bun, străinul, care vine „nu din Samaria, ci din Maria”[69], e doctorul care va veni să ne îngrijească nu numai sufletul rănit[70], dar şi trupul[71]. El a tămăduit rănile umanităţii lăsându-se de bunăvoie rănit pe Cruce[72] şi, servindu-se de Cruce aşa cum medicul se foloseşte de un bisturiu, a redat umanităţii nepătimirea[73]. Peste rănile făpturii el a întins balsamul milostivirii[74], untdelemnul şi vinul reprezentând sângele şi apa ce au ieşit din coasta Sa în momentul Patimii sau faptele căinţei şi străpungerii inimii ce actualizează în fiecare milostivirea dumnezeiască în contextul ascetic al Triodului[75]. Aceste dezvoltări privitoare la Hristos Medicul ce vine să tămăduiască rana păcatului arată limpede că păcatul nu este firea omului, ci un „accident” survenit pe parcursul existenţei sale. Ele subliniază, mai mult decât în parabolele săptămânilor precedente, rolul central a Răscumpărării în viaţa duhovnicească, lucru potrivit acum când ne apropiem de Patimă. Începând cu Săptămâna Crucii, asistăm la o convergenţă a diferitelor dimensiuni ale imnografiei Triodului spre tema unică a Săptămânii Mari. În Săptămâna a V-a însă, care face încă un mare loc catehezei virtuţii, ca şi la începutul Postului Mare, acest fenomen rămâne încă discret. Să reţinem

mai cu seamă acest avertisment împotriva insensibilităţii pe care se va strădui să o zdrobească Canonul Mare:

„În groapa trândăviei zăcând şi strivit fiind de piatra nepriceperii, neînţelegând, Mântuitorule, cuvântul Tău cel pururea viu, şi nesimţind frica Ta, milostiveşte-Te şi mă mântuieşte cu mila Ta, Mult-îndurate!”[76].

III.5.c Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul

Cele două lungi oficii ale Canonului Mare şi ale Acatistului modifică destul de considerabil ritmul Săptămânii a V-a, deşi ele se suprapun oficiilor normale de joi şi de sâmbătă fără a le modifica. Fiindcă, de exemplu, Vecernia de miercuri seara îşi păstrează stihirile obişnuite la „Doamne, strigat-am”, ultima dintre ele menţionându-i pe apostoli, ca şi cum ziua care urmează n-ar fi marcată de nici o comemorare specială (deşi cele 24 de „prosomii” ale Metafrastului insistă asupra pregătirii Canonului Mare). Utrenia de joi păstrează, inserate în Canonul Mare, cele două canoane triode ale lui Iosif şi Teodor care nu fac nici o aluzie deosebită la temele acestuia din urmă. De asemenea, deşi Acatistul se inserează într-un mod mai complex în oficiul Utreniei de sâmbătă, cele două „tetraode” ale lui Iosif şi Teodor, care laudă sfinţii şi martirii ca într-o sâmbătă obişnuită, au fost lăsate. Aceste detalii ne permit să presupunem cu mare probabilitate, pe de o parte, că aceste două oficii n-au fost la origine constituite special pentru locul pe care-l ocupă astăzi în Triod, şi, pe de altă parte, că oficiile Triodului erau deja redactate atunci când Canonul Mare şi Acatistul au fost fixate în Săptămâna a V-a. Şi aici putem constata că Postul Mare a adoptat şi absorbit oficii socotite importante sau care marcau îndeosebi sensibilitatea ortodoxă, fără ca ele să fi fost la origine compuse special pentru Triod. Dar valoarea lor proprie şi obiceiul de a le celebra în Postul Mare le-au putut modifica oarecum semnificaţia originară, pentru a le pune de acord cu spiritualitatea cvadragezimală (mai cu seamă în ce priveşte Acatistul).

Astfel, e interesant poate să investigăm originea şi motivul fixării Canonului Mare în joia Săptămânii a V-a. Întemeindu-se pe examenul unui tropar pentru această joi dintr-un Triod sinait din secolul XI[77] şi pe lectura din *Facerea* 18, 20–33 de la Vecernie, Karabinov socoteşte că această zi era odinioară consacrată unui oficiu votiv ce comemora eliberarea miraculoasă a Constantinopolului dintr-un cutremur de pământ care a avut loc pe 17 martie 790 sub împăratul Constantin VI. Cum este cazul şi cu celelalte comemorări ale unor cutremure de pământ repartizate de-a lungul anului liturgic[78], oficiul acestei zile ar fi fost compus cu un carac-

ter îndeosebi penitențial, anticipând astfel, odată uitat motivul originar al celebrării, suprapunerea Canonului Mare, capodoperă a pocăinței. Această ipoteză rămâne totuși destul de fragilă, căci troparul în chestiune nu face explicit aluzie la un pericol natural și poate fi rânduit foarte bine printre foarte numeroasele tropare care cheamă la frica de pedeapsa lui Dumnezeu, risipite în Triod. Pe de altă parte, dacă *Facerea* 18, 20–30 face aluzie la pedepse dumnezeiești și la târguiala lui Avraam cu Dumnezeu pentru salvarea cetății păcătoase, acest lucru, deși nu este mai probant, se potrivește în orice caz perfect cu tema Canonului Mare, care nu încetează să invoce mila lui Dumnezeu, ca ea să biruie dreptatea Lui.

E, așadar, greu să afirmăm cu toată certitudinea dacă ipoteza lui Karabinov este justă, dar în fond aceasta nu contează pentru scopul nostru, fiindcă ea are avantajul de a păstra integritatea semnificației oficiului actual. Nu este sigur totuși că acest oficiu a fost întotdeauna celebrat așa cum este celebrat astăzi. Astfel, un Triod athonit din secolul X[79] prescrie executarea sa nu joia, ci în părți repartizate de-a lungul întregii Săptămâni a V-a, așa cum se procedează acum în Săptămâna I, a cărei rânduială derivă probabil de aici. După Karabinov, această celebrare putea fi împinsă chiar și duminica[80], ceea ce însă, chiar dacă ipoteza s-ar dovedi corectă, nu s-ar potrivit deloc nici cu caracterul Canonului Mare, nici cu cel al unei duminici, care întru cinstirea Învierii acordă o relaxare atât în ce privește postul, cât și efortul pocăinței.

Canonul Mare a fost compus de Sfântul Andrei Cretanul, monah de la Sfântul Sava devenit, după o ședere la Constantinopol, arhiepiscop al Cretei[81]. Acesta, fiind antrenat pentru un moment în erezia monotelită de către împăratul monotelit Philipikos, fără să fi fost totuși un partizan fervent al ei, a revenit la credința ortodoxă, și acest Canon de pocăință, redactat la sfârșitul vieții sale, ar fi după unii autori expresia experienței sale personale a căderii în păcat și a întoarcerii[82]. În acest fel, el poate fi cinstit drept „mistagogul căinței”[83] care-i conduce în mod sigur pe credincioși pe calea pe care a străbătut-o el însuși. Sfântul Andrei Cretanul a lăsat și omilii, printre cele mai frumoase ale genului bizantin, arta sa oratorică exprimându-se și în compoziția imnografică, unde a fost unul din primii autori de canoane poetice[84]. Marele său Canon de pocăință este nu numai una dintre înflioririle imnografiei, ci și unul dintre primele canoane. La origine el cuprindea 250 de tropare, respectiv numărul versetelor celor nouă ode scripturistice între care trebuiau cântate. Irmoasele reiau aproape textual expresiile caracteristice ale refrenelor odelor cărora la corespund. Prezența odei a 2-a și scurtimea troparelor arată că acest Canon era prevăzut să fie cântat împreună cu odele scripturistice, rămânând încă extrem de apropiat, atât prin caracteristicile lui formale, cât și prin temele sale, de inspirația acestora[85]. Mai târziu i s-a adăugat un canon în două tropare pe odă închinat Sfintei Maria Egipteanca, aproximativ în epoca

în care prăznuirea ei a început să apară în duminica următoare[86], şi un tropar întru cinstirea Sfântului Andrei Cretanul, astfel că numărul total al troparelor se ridică astăzi la peste 300[87]: căci pe lângă cele 9 ode propriu-zise, după sinaxarul de la oda a 6-a se cântă 16 tropare intercalate între „Fericiri", ceea ce tinde să confirme vechimea Canonului Mare şi originea sa palestiniană[88].

Aşa cum s-a văzut, oficiul începe în fapt la Vecernia de miercuri cu cele 24 de stihiri ale lui Simeon Metafrastul, care nu fac altceva decât să rezume temele esenţiale şi stilul Canonului Mare. După Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, comunitatea monahilor merge la trapeză, unde se dă dezlegare de vin, dar nu de untdelemn[89]. Pavecerniţa nu mai are loc în biserică, fiecare o citeşte în chilie înainte de a se odihni puţin pentru a se pregăti de Utrenia cu aspect de priveghere ce va fi lungă şi obositoare[90].

Slujba începe la ceasul al 4-lea din noapte[91], mult mai devreme decât de obicei şi mult mai târziu decât atunci când se celebrează o priveghere completă cu Vecernie Mare. După „Aliluia" şi troparele treimice ale glasului[92], nu se recită decât o singură catismă a Psaltirii, pentru a nu lungi prea mult slujba, această catismă fiind urmată de sedelne sau catismele poetice ale zilei (închinate apostolilor) şi de lectura *Vieţii Sfintei Maria Egipteanca*, scrisă de Sfântul Sofronie, împărţită în două părţi. După *Psalmul 50*, se începe numaidecât Canonul Mare cântat pe glasul 6, mod dulce şi propriu exprimării căinţei şi zdrobirii inimii[93]. Ca refren, *typikon*-ul prescrie să se rostească de trei ori înaintea fiecărui tropar: „Miluieşte-mă Dumnezeule, miluieşte-mă!" cu trei metanii[94], astfel că în timpul acestei slujbe se fac în jur de 1000 de metanii, adăugând sentimentului de profundă străpungere resimţit la auzul Canonului Mare şi oboseala fizică care apare drept expresia dispoziţiei lăuntrice.

La oda a 3-a se cântă sedelnele zilei, fără legătură nemijlocită cu Canonul Mare, iar odele a 4-a, a 8-a şi a 9-a sunt cântate împreună cu cele două canoane „triode" ale lui Teodor şi Iosif. După oda a 6-a găsim şi un condac şi un icos privitor la Canonul Mare, în stilul lui Roman Melodul, deşi astfel de piese nu se găsesc de obicei intercalate în oficiile Triodului[95]. Sinaxarul lui Nichifor Calist se referă şi el la Canonul Mare, semnalând că acest oficiu a fost plasat în Săptămâna a V-a, pentru ca luptătorii duhovniceşti să nu se lenevească acum, când sfârşitul Postului Mare se apropie. El aminteşte şi faptul că *Viaţa Sfintei Maria Egipteanca* se citeşte acum pentru ca cei pe care amintirea păcatelor lor i-ar face să cadă în deznădejde să recâştige curaj şi încredere în puterea căinţei[96]. Sinaxarul se termină cu o invocare adresată Sfântului Andrei Cretanul, al cărui ajutor e cerut ca la sfârşitul fiecăreia din odele Canonului. După Fericirile cântate pe acelaşi glas ca şi Canonul, se continuă executarea acestuia împreună cu canoanele „triode" ale odelor a 8-a şi a 9-a. După oda a 9-a, slujba Utreniei se termină fără vreo modificare notabilă, ca într-o zi obişnuită.

Apare deci limpede faptul că oficiul Canonului Mare se suprapune doar, fără a-l modifica, peste slujba obişnuită a zilei de joi din Săptămâna a V-a. Din cauza oboselii fizice prilejuite de acest lung oficiu, se acordă însă anumite „mângâieri": nu se recită catisma Psaltirii la Ceasul I, ci aceasta e deplasată le Vecernie în locul catismei 18; Vecernia e celebrată mai devreme „din pricina ostenelii priveghelii"[97] şi e urmată de Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite la care *typikon*-ul îndeamnă să se cuminece pe toţi monahii[98]. Această celebrare a Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite modifică notabil structura Săptămânii a V-a, care nu mai este, aşadar, punctată de ritmul binar al zilelor de post strict (lunea, miercurea, vinerea) şi al zilelor de Cuminecare (sâmbăta, duminica/miercurea, vinerea), ci cuprinde trei zile succesive în care se celebrează Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite (miercurea, joia, vinerea). Ruptura ritmului regulat al săptămânilor Postului Mare pregăteşte profundele modificări ale rânduielii la care vom asista începând cu Sâmbăta lui Lazăr. „Rutina" binefăcătoare şi necesară adoptării modului de existenţă (*tropos*) al pocăinţei începe să facă loc, pe moment numai în plan structural, tensiunii eshatologice a Săptămânii Mari, când în timpul primelor trei zile, „slujba Mirelui" sau a veghii eshatologice se va încheia prin celebrarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite.

Cât priveşte compoziţia internă a Canonului Mare, se constată că fiecare odă are aproximativ aceeaşi structură: un irmos repetat de două ori, unul sau două tropare cu caracter general despre căinţă, un grup de tropare ce evocă personajele Vechiului Testament legate printr-o exegeză duhovnicească de metanoia, un grup de tropare ce dezvoltă acelaşi tip de interpretare pentru personaje sau evenimente din Evanghelie (cu excepţia odei a 7-a), un al doilea grup de tropare cu caracter general privitoare la căinţă, străpungere sau frica de judecată, cele două tropare ale Sfintei Maria Egipteanca, troparul Sfântului Andrei Cretanul, troparul Sfintei Treimi, şi în fine, troparul Născătoarei de Dumnezeu. Troparele privitoare la Vechiul Testament sunt dispuse în ordine aproape cronologică: începând cu căderea lui Adam în oda 1, trecând apoi în revistă toate exemplele de păcătoşi sau drepţi din cartea *Facerii* şi din cărţile istorice[99], el evocă la oda a 8-a profeţii, pentru a face loc Noului Testament abia în oda a 9-a. Ocupând toată oda a 9-a, troparele Noului Testament reprezintă astfel împlinirea istoriei mântuirii, sfârşitul Scripturii, dar ele sunt prezente şi în fiecare odă, fără o ordine precisă. Se pare că autorul a vrut să arate prin aceasta că în viaţa duhovnicească legătura dintre cele două Testamente nu este numai diacronică şi succesivă, ci şi simultană. Pentru cel ce se angajează pe calea căinţei şi se întreabă la începutul acestui oficiu de străpungere a inimii cum anume să înceapă să-şi plângă viaţa sa[100] — el, care prin păcatul său a reprodus toate fărădelegile umanităţii ce s-a îndepărtat de Dumnezeu, care , după ce s-a identificat cu Adam, îşi dă

seama că păcatul său rezumă şi recapitulează în fapt păcatele întregii umanităţi —, acestuia personajele Vechiului Testament îi vor apare ca ilustrări ale propriilor sale patimi sau stări interioare.

> „Pe toţi cei din Legea Veche i-am adus ţie, sufletele, spre pildă; urmează faptelor iubite de Dumnezeu ale drepţilor şi fugi de păcatele celor ticăloşi”[101].

Dar aceste prefigurări scripturistice nu-şi găsesc sensul duhovnicesc decât atunci când sunt confruntate cu „cheia” lor: Revelaţia lui Hristos şi eliberarea de păcat în Noul Testament:

> „Adusu-ţi-am aminte, suflete, de Moise, de facerea lumii şi de toată Scriptura cea aşezată de acela, care îţi povesteşte ţie de cei drepţi şi de cei nedrepţi; dintre care celor de-ai doilea, adică celor nedrepţi, ai urmat o, suflete, păcătuindu-i lui Dumnezeu, iar nu celor dintâi”[102].

Pentru Canonul Mare, timpul „pregătirii” Evangheliei de către Lege şi Profeţi n-a fost abolit, ci împlinit (cf. *Mt* 5, 17), din istoric şi cantitativ timpul devine spiritual, calitativ, interior şi simultan. Alăturând fiecărei ode a Canonului tropare ce fac aluzie la Vechiul Testament şi la Noul Testament, Sfântul Andrei Cretanul arată că cel dintâi nu-şi găseşte sensul decât în cel de-al doilea şi că, în planul exegezei duhovniceşti, aceste două faze ale istoriei mântuirii reprezintă „trecerea” de la „omul cel vechi” la „omul cel nou” (cf. *Ef* 4, 22–23). Prin urmare, atât în dezvoltarea sa liniară, cât şi în sânul fiecărei ode, Canonul Mare sugerează un moment pascal de trecere de la Vechi la Nou prin căinţă, străpungerea inimii şi nevoinţele ascetice, care singure vor putea actualiza şi face vii lăuntric lecţiile Scripturii.

> „Legea a slăbit, Evanghelia nu mai lucrează şi toată Scriptura nu mai este băgată în seamă; profeţii au slăbit şi tot cuvântul celui drept. Şi rănile tale, suflete al meu, s-au înmulţit, nefiind doctor care să te însănătoşească”[103].

„Nu cei ce ascultă Legea sunt drepţi înaintea lui Dumnezeu, ci cei ce fac Legea sunt numiţi drepţi”, spunea Sfântul Apostol Pavel[104]. Acest lucru se aplică şi Canonului Mare unde Vechiul şi Noul Testament alăturate formal îşi găsesc unitatea profundă în Hristosul trăit, reprodus, actualizat în fiecare prin căinţă şi „făptuire”.

> „Sângele cel din coasta Ta să-mi fie mie scăldătoare, băutură şi apă a iertării ce a izvorât, ca să mă curăţesc cu amândouă, ungându-mă şi bând, iar ca o ungere şi băutură, Cuvinte, să-mi fie cuvintele Tale cele de viaţă”[105].

Acatistul

Sinaxarul atribuie originea sărbătorii Acatistului eliberării miraculoase pe 7 august 626 a Constantinopolului de atacul conjugat al persanilor şi avarilor. În timp ce împăratul Heraclie era atunci cu armata sa departe în Orient, patriarhul Serghie a făcut procesiuni pe zidurile capitalei cu relicvele Crucii, cu icoana „nefăcută de mână" a lui Hristos şi veşmântul Maicii Domnului. El a încurajat tot poporul în luptă şi a organizat rugăciuni de implorare a Născătoarei de Dumnezeu. Râvna locuitorilor a fost atât de intensă, încât au reuşit să respingă inamicul, permiţând astfel răsturnarea delicatei situaţii în care se găseau bizantinii şi sprijinind astfel decisiv contraatacul lui Heraclie, care avea să meargă din victorie în victorie, până la recucerirea tuturor provinciilor luate de perşi[106]. În semn de mulţumire, întreg poporul capitalei şi-a petrecut noaptea victoriei cântând în picioare imnul Acatist în sanctuarul Fecioarei de la Vlaherne. Ziua de 7 august a rămas de atunci o zi de comemorare solemnă a „ajutorului pe care ni l-a dat Hristos împotriva vrăjmaşilor ce ne împresurau pe pământ şi pe mare..."[107].

După transferul comemorării iniţiale de pe 7 august în sâmbăta Săptămânii a V-a, sinaxarele au adăugat şi memoria altor asedii ale Constantinopolului din anii 677, 717–718 şi 860[108], făcând astfel din Acatist imnul prin excelenţă al încrederii poporului bizantin în ocrotirea Maicii Domnului, cum declară limpede faimosul său „proimion" „Apărătoarei Doamne" [redat mai jos într-o traducere literală]:

> „Generalissimei apărătoare, ca una ce am fost izbăvită din lucruri cumplite, cele de biruinţă îţi aduc ţie, Născătoare de Dumnezeu, ca nişte mulţumiri, eu, cetatea ta. Ci ca una ce ai stăpânire nebiruită [invincibilă], din tot felul de primejdii slobozeşte-mă, ca să strig ţie: Bucură-te, Mireasă nemiresită! [*Te hypermacho stratego ta niketeria / hos lythrotheisa ton deinon eucharisteria / anagrapho soi he polis sou Theotoke. / All'hos echousa to kratos aprosmacheton, / ek pantoion me kindynon eleutheroson / hina krazo soi: Chaire Nymphe anympheute*]"[109].

Să remarcăm numaidecât, ca să nu mai revenim asupra lui, faptul că simbolismul militar şi patriotic e destul de frecvent în imnografia bizantină, îndeosebi cu referire la Născătoarea de Dumnezeu (*Theotokos*)[110]. Acest lucru îşi trage evident originea din întrepătrunderea intimă existentă între Biserică şi statul bizantin, precum şi din dedicarea cetăţii imperiale Fecioarei[111], astfel încât toate evenimentele fericite ale istoriei politice erau atribuite mijlocirii sale. Acest simbolism militar îşi păstrează intactă valoarea şi atunci când e transpus în planul personal al luptei fiecărui creştin împotriva patimilor şi a demonilor. Eliberarea „cetăţii" reprezintă

în acest caz eliberarea omului de tirania patimilor, putând fi astfel aplicat tot timpul Postului Mare.

Spiritualitatea liturgică a asimilat aceste elemente istorice, cum sunt episoadele unor asedii barbare sau cutremure de pământ, pentru a face din ele elemente permanente ale vieţii ortodoxe, chiar şi după dispariţia statului bizantin şi a uitării motivelor precise care au dus la stabilirea lor. Aceste elemente nu sunt simple supravieţuiri ale unor comemorări care n-ar fi avut valoare decât pentru locuitorii Constantinopolului, ci au dobândit o valoare transistorică şi universală, putând fi de acum supuse aceluiaşi tip de transpunere duhovnicească (anagogică) ca şi faptele istorice ale Scripturii. Acatistul e extrem de revelator în această privinţă.

Prăznuirea eliberării miraculoase a Constantinopolului cântată împreună cu Acatistul a fost transferată la începutul secolului VIII, de pe 7 august pe 25 martie, de către patriarhul Gherman în virtutea legăturii intime a acestui imn cu Buna Vestire[112]. Dar cum cel mai adesea Buna Vestire cade într-o zi de post, în secolul IX, patriarhul Metodie (842–847), sau, după alte surse, patriarhul Fotie (858–886) a deplasat încă o dată această prăznuire a Acatistului într-o sâmbătă de la sfârşitul Postului Mare[113]. Aceasta însă pare să se fi fixat destul de târziu în Săptămâna a V-a, fiindcă în redacţia sa din secolul IX, *Typikon*-ul Marii Biserici din Constantinopol lasă încă patriarhului libertatea de a fixa oficiul *Pannychis* al Născătoarei de Dumnezeu în Săptămâna a IV-a sau în Săptămâna a V-a[114]. În unele manuscrise italo-greceşti, printre care *Typikon*-ul de la Messina (secolul XII), prăznuirea Acatistului nu este prescrisă pentru o zi de sâmbătă, trebuind să fie celebrată cu 5 zile înainte de Buna Vestire[115], sau, după alte documente, numai în ajunul ei, evidenţiind astfel limpede semnificaţia ei de înainte-prăznuire[116].

Diferitele etape ale fixării Acatistului evidenţiază în fond o ezitare datorată polarităţii semnificaţiei sale. El este în acelaşi timp un oficiu votiv pentru eliberarea cetăţii şi un imn centrat în principal pe Buna Vestire. Este sigur că Acatistul exista cu mult înainte de victoria din anul 626 şi că el a fost cântat atunci pentru că era deja extrem de popular. Probabil cu această ocazie, sau ulterior, i s-a adăugat „proimion”-ul citat mai sus, pentru a explicita caracterul său votiv şi legătura Acatistului cu ocrotirea oraşului de către Theotokos.

S-a scris mult despre originea imnului Acatist şi despre autorul său[117]. Multă vreme sinaxarele i-au atribuit redactarea patriarhului Serghie însuşi, lui Gheorghe din Pisidia, secretarul său, sau chiar patriarhului Gherman, deşi acesta din urmă n-a făcut altceva decât să expliciteze şi mai mult legătura imnului cu Buna Vestire[118]. Până nu de mult savanţii moderni, bazaţi mai cu seamă pe studierea stilului acestei capodopere, păreau să fi ajuns la un consens în ce priveşte atribuirea imnului Acatist

lui Roman Melodul: autorul principal al imnelor *kontakia* şi cel mai mare melod bizantin[119]. Recent însă, specialiştii înclină să împingă datarea compunerii lui încă înainte de Roman Melodul[120]. Oricum ar sta lucrurile, acesta e într-adevăr o înflorire a poeziei liturgice, nici o altă compoziţie neegalând-o prin frumuseţe şi popularitate la creştinii ortodocşi până în zilele noastre[121]. Acatistul e cântat în general împreună cu canonul lui Iosif Imnograful[122], care-i împrumută unele expresii şi îi este asemănător prin formă, amplificând salutarea îngerului („Bucură-te!") şi legând de ea expresii antinomice ce exprimă realizarea în Fecioara Maria a prefigurărilor Vechiului Testament şi caracterul neînţeles al Întrupării. Această particularitate stilistică a dus la denumirea populară a Acatistului, numit în Grecia *chairetismoi* [Bucurări][123]. Canonul este cântat împreună cu „irmoase" care nu sunt însă ale lui Iosif, ci poate ale lui Ioan Damaschinul; acestea au cunoscut un foarte mare succes în imnografia bizantină, fiindcă le regăsim adesea sub formă de „catavasii"[124].

Pe lângă Acatistul însuşi, slujba din sâmbăta Săptămânii a V-a a Postului Mare a preluat numeroase elemente din cea a Bunei Vestiri[125]. Vineri seara la Vecernie, după cele două idiomele şi stihira Mucenicilor din Triod, se cântă şapte „prosomii" şi „Slava" de la Vecernia Mare a Bunei Vestiri[126] ca pregătire pentru Acatist, după care oficiul se derulează ca de obicei împreună cu Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite. La Pavecerniţa Mare se cântă canoanele defuncţilor glasului de rând şi ale sfântului din Mineie transferate aici din pricina Acatistului[127]. Utrenia începe, ca şi cea a Canonului Mare[128], la ceasul al 4-lea din noapte[129], dar, spre deosebire de aceasta, nu are „Aliluia" (specific comemorării defuncţilor şi, prin urmare, anacronic), ci „Dumnezeu este Domnul" festiv însoţit de întreitacântare foarte lentă şi ornamentată anume pentru acest prilej a unui tropar având drept temă Buna Vestire, şi de altfel extrem de răspândit în imnografie, unde serveşte adesea drept irmos[130]. După tropar se citeşte catisma 16 a Psaltirii urmată nu de o sedealnă, ci de „proimion"-ul „Apărătoarei Doamne" cântat de cele două coruri. După care preotul, înaintea icoanei, ca şi în vinerile precedente la Pavecerniţă, cântă cu glas mare primele 6 strofe (sau *oikoi*) la sfârşitul cărora corul repetă cântând lent „Aliluia" sau „Bucură-te, Mireasă, pururea fecioară [nemiresită]!". Acest prim grup se încheie cu repetarea condacului „Apărătoarei Doamne", urmat de lectura primei părţi a cuvântului despre Acatist (de la sfârşitul Triodului) şi de recitarea *Psalmului 118*. Se repetă apoi încă o dată „proimion"-ul înainte şi după grupul de 6 strofe *oikoi* (icoase) care urmează executate în acelaşi mod ca şi grupul precedent. Se citeşte apoi restul cuvântului despre Acatist, *Psalmul 50* şi canonul hramului mănăstirii în 4 tropare, cel al Maicii Domnului, alcătuirea lui Iosif în 6 tropare şi, la odele corespunzătoare, „tetraodele" lui Iosif şi Teodor, care elimină ca-

nonul hramului. Drept „catavasii", se cântă încă o dată „irmoasele" canonului lui Iosif. Canonul e întrerupt de ectenii mici, urmate la oda a 3-a de cântarea a şase noi strofe *oikoi* executate în acelaşi mod. Urmează o ectenie mică, o sedealnă pe tema Bunei Vestiri cântată de două ori şi, dacă nu s-a încheiat, continuarea cuvântului despre Acatist. După oda a 6-a, se cântă ultimele 6 strofe *oikoi*, mereu încadrate de „proimion" şi urmate mai întâi de sinaxarul din Minei iar apoi de sinaxarul Acatistului redactat de Nichifor Calist. Canonul se termină fără alte modificări, urmat fiind de luminânda Bunei Vestiri şi, la Laude, de 4 stihiri de pe 25 martie cu „Slava" lor. Utrenia se încheie cu doxologia mare, iar la Liturghie se combină la „Fericiri" troparele odei a 3-a a canonului Maicii Domnului şi ale odei a 6-a a „tetraodei" Triodului. Prochimenul este „Măreşte suflete al meu pe Domnul", iar lecturile din Apostol şi din Evanghelie sunt duble: vechilor lecturi din *Evrei* 9, 24–26 şi *Marcu* 8, 27–31, corespunzătoare ciclului lecturilor Triodului, li s-au adăugat cele din *Evrei* 9, 1–7 şi *Luca* 1, 39–49. 56, ca la celelalte praznice ale Maicii Domnului[131], evidenţiind astfel limpede suprapunerea oficiului propriu al Acatistului peste cel al unei sâmbete obişnuite din Postul Mare.

Constatăm, aşadar, că pentru a putea da celebrării sâmbetei Săptămânii a VI-a din Postul Mare întreaga sa strălucire, Acatistului şi canonului său li s-au adăugat piese imnografice ale praznicului din 25 martie pentru a completa astfel oficiul. Acest adaos a permis în acelaşi timp afirmarea clară a legăturii Acatistului cu praznicul Bunei Vestiri şi proiectarea acestuia din urmă în inima ciclului liturgic mobil.

Primei distincţii pe care am remarcat-o în Acatist între simbolismul militar al protecţiei Maicii Domnului şi evocarea teologiei Întrupării, trebuie să-i adăugăm o a doua. Imnul Acatist se împarte în două părţi distincte: prima e o reprezentare dramatică a Evangheliei copilăriei; ea începe cu vizita îngerului şi tema Bunei Vestiri (condacele 1, 2, 3), după care descrie vizita Elisabetei (icos 3), tulburarea lui Iosif (condac 4), vestirea Naşterii Domnului păstorilor (icos 4) şi magilor (condac 5, icos 6, condac 6), fuga în Egipt şi episodul (apocrif) al surpării idolilor (icos 6), terminându-se cu întâlnirea cu dreptul Simeon (condac 7). Partea a doua (începând cu condacul 8) nu se mai desfăşoară în plan cronologic, ci dezvoltă o meditaţie asupra consecinţelor spirituale ale Întrupării. Această a doua dimensiune corespunde, sub o formă diferită, salutărilor (*chairetismoi*) propriu-zise care desfăşoară încă de la începutul imnului o serie de expresii antinomice a căror funcţie e aceea de a arăta că în Logosul întrupat se frâng limitele raţiunii: „Bucură-te, cea care ai adunat lucruri potrivnice într-una [ai reconciliat contrariile]! Bucură-te cea care ai unit fecioria şi naşterea!"[132].

„Bucură-te sălaşul înţelepciunii lui Dumnezeu! Bucură-te vistieria Proniei Lui!

Bucură-te cea care arăţi pe filozofi neînţelepţi [*philosphous asophous*]! Bucură-te ceea cea ai vădit pe cei meşteri la cuvânt a fi necuvântători [*technologous alogous*]!

Bucură-te că au înnebunit întrebătorii [*syzetai*] cei cumpliţi! Bucură-te că s-au veştejit făcătorii de basme [*ton mython poietai*]!

Bucură-te cea care ai rupt vorbele cele încurcate ale atenienilor! Bucură-te cea care ai umplut mrejele pescarilor!

Bucură-te cea care ne-ai tras dintru adâncul necunoştinţei! Bucură-te, cea care pe mulţi i-ai luminat în cunoştinţă!

Bucură-te corabia celor ce vor să se mântuiască! Bucură-te limanul celor ce umblă cu corăbiile acestei vieţi!

Bucură-te, Mireasă, pururea fecioară!"[133].

Începutul acestei a doua părţi a imnului Acatist sugerează tocmai motivul acestei lungi evocări a Întrupării în timpul Postului Mare:

„Văzând naştere străină, să ne înstrăinăm de lume, mutându-ne mintea la cer; că pentru aceasta Dumnezeu Cel Preaînalt pe pământ s-a arătat om smerit, vrând să tragă la înălţime pe cei ce-I strigă Lui: Aliluia [*Xenon tokon idontes xenothomen tou kosmou, ton noun eis ouranon metathentes, dia gar touto ho hypselos Theos epiges ephane tapeinos anthropos, boulomenos helkysai pros to hypsos tous Auto boontas Allelouia*]!"[134].

Cu ajutorul unor expresii de o îndrăzneală adesea nemaiauzită, Maica Domnului e aici preamărită în principal ca instrument al Întrupării lui Hristos şi ca auxiliar al înălţării şi îndumnezeirii naturii umane: „începutul recreării ei spirituale"[135]. Întruparea apare ca principiul fără de care n-ar putea exista viaţă duhovnicească, nici biruinţă asupra patimilor, căci în fond fiecare creştin e chemat la realizarea mistică a Întrupării în sine însuşi. Prin curăţirea, căinţa şi asceza practicate tocmai în timpul Postului Mare, el trebuie să imite, pe cât îi stă în putinţă, curăţia neprihănită a Fecioarei, pentru ca după „Aminul" conlucrării voii sale cu Dumnezeu să Se nască în el Logosul.

„Ceea ce s-a petrecut trupeşte în neprihănita Maria «plinătatea Dumnezeirii» [*Col* 2, 9] strălucind în Hristos prin feciorie, aceasta se petrece şi în orice suflet ce rămâne feciorelnic potrivit raţiunii; nu că Domnul s-ar mai face prezent trupeşte, fiindcă «nu-L mai cunoaştem pe Hristos după trup» [*2 Co* 5, 16], ci pentru că vine să se sălăşluiască duhovniceşte aducând împreună cu El şi pe Tatăl, cum spune Evanghelia [*In* 14, 23]"[136].

Această naştere a lui Hristos în sufletul „fecioară” poate fi privită nu numai drept piscul vieţii duhovniceşti, dar şi drept obârşia ei. Fiindcă Botezul Îl face pe Hristos să Se nască în neofit (cf. *Ga* 2, 20), pentru ca acesta să trăiască în Hristos (cf. *Col* 2, 3–4). Astfel, celebrarea Acatistului spre sfârşitul Postului Mare, când ne apropiem de perioada propriu-zis mistagogică şi dramatizată a Săptămânii Mari, sugerează că tocmai prin asceză, căinţă şi luptă putem regăsi fecioria dobândită la Botez, pentru ca prin Duhul Sfânt Hristos să Se nască, să crească duhovniceşte în suflet şi în trup, şi să ajungă „la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos” (*Ef* 4, 13).

Să remarcăm de altfel că intervenind chiar înaintea comemorării Răscumpărării în timpul Săptămânii Mari, această evocare duhovnicească a teologiei Întrupării permite afirmarea o dată mai mult a continuităţii şi armoniei Economiei divine. Aşa cum, cu prilejul Naşterii Domnului, se aminteşte faptul că aceasta conţine tainic în ea puterea Învierii şi realizarea definitivă a mântuirii[137], tot aşa în ajunul celebrării Patimii e potrivită invocarea paradoxului nemaiauzit aflat la obârşia ei şi a faptului că încă de la Întrupare firea omenească asumată de Logosul era deja transfigurată şi îndumnezeită. Jertfa şi moartea lui Hristos n-au fost în fond necesare decât pentru a manifesta transcendenţa fără limite a iubirii dumnezeieşti, care recapitulează în sine însăşi toate contrariile şi se „smereşte” atât cât vrea să-şi înalţe creatura căzută.

Putem în sfârşit nota faptul că imnul Acatist şi canonul lui Iosif legat de el folosesc din belşug prefigurările scripturistice, ca şi Canonul Mare. Dar, în timp ce în acesta din urmă figurile din Vechiul Testament erau legate de căinţă, în Acatist ele sunt prezentate mai degrabă drept profeţii ale Întrupării. Maica Domnului e în acelaşi timp noul rai[138], scara lui Iacob[139], marea care l-a înghiţit pe faraonul spiritual[140], piatra din care a ţâşnit apa care i-a adăpat pe evrei în pustie[141] şi stâlpul de foc care i-a călăuzit[142], pământul făgăduit şi mana[143], rugul aprins[144], lâna acoperită de rouă a lui Ghedeon[145], sfeşnicul, vasul cu mană şi adevăratul cort al mărturiei[146] etc. În naşterea feciorelnică sunt recapitulate şi realizate toate figurile Legii şi ale Profeţilor, căci ea este realizarea Marii Taine a scopului mai înainte de veci al lui Dumnezeu cu privire la creaţia Sa[147].

Cele două celebrări speciale ale Săptămânii a V-a din Postul Mare dezvoltă, aşadar, două recapitulări distincte ale istoriei mântuirii: prima în planul pocăinţei, cea de-a doua în cel al Întrupării. Şi una şi alta par solidare şi complementare, iar timpul „concentrat” al Postului Mare, care dezvoltă această recapitulare la un nivel mai amplu, e afirmat atunci drept cadrul şi ocazia conlucrării între planul binevoitor al lui Dumnezeu prin Întrupare şi răspunsul liber al omului prin căinţă şi asceză. Acatistul permite astfel retroactiv definirea întregii dimensiuni hristologice a spiritualităţii Triodului.

III.5.e Săptămâna a VI-a și încheierea Postului Mare

În Duminica a V-a se cântă împreună cu canonul Sfintei Maria Egipteanca un canon consacrat aproape în exclusivitate temei săracului Lazăr și bogatului nemilostiv (*Lc* 16, 19–31), ce făcea parte din sistemul lecturilor biblice de la Ierusalim pentru această duminică[148] fiind, prin urmare, extinsă la idiomelele și stihirile Săptămânii a VI-a. Ca și parabola samarineanului cel bun, și aceasta oferă imnografilor posibilitatea de a dezvolta un rezumat al istoriei mântuirii:

> „Israel se îmbrăca cu porfiră și cu vizon, strălucind întru veșminte preoțești și împărătești și, îndestulându-se cu Legea și cu Prorocii, se veselea în slujbele Legii. Dar răstignindu-Te în afara porților pe Tine, Făcătorul de bine, Cel ce ai sărăcit, și, după ce ai înviat, lepădându-se de Tine, Cel ce ești pururea în sânurile lui Dumnezeu Tatăl, însetează acum de picătura harului ca bogatul cel nemilostiv cu Lazăr cel sărac. Că în loc de porfiră și de vizon s-a îmbrăcat în focul cel nestins. Și jelește văzând pe poporul păgân, cel lipsit mai înainte de fărâmiturile adevărului, încălzindu-se acum în sânurile credinței lui Avraam și, îmbrăcat cu porfira Sângelui Tău și cu haina Botezului, împreună veselindu-se și îndulcindu-se de harul de față și zicând: Hristoase, Dumnezeul nostru, slavă Ție!"[149].

Acest episod al pedepsirii bogatului nemilostiv poate fi aplicat, într-un mod mai interior, și omului păcătos. Fiindcă „eu însumi" mă asemăn acestui bogat și, bogat fiind prin fire cu nemurirea, „am păcătuit împotriva mea însumi"[150], „desfătându-mă în plăceri"[151] prin iubirea de lux și de plăceri, prin bucuriile acestei lumi[152], dar mai cu seamă din pricina disprețuirii săracilor și a absenței compătimirii[153]; bogatul s-a osândit pe sine însuși la iad[154], și „eu" sunt asemenea lui[155]:

> „Bogat fiind în patimi, m-am îmbrăcat cu veșmântul cel înșelător al fățărniciei, veselindu-mă în răutățile neînfrânării [*akrasia*], și arăt nemilostivire nemăsurată, neuitându-mă la mintea [*nous*] mea cea lepădată înaintea *ușilor pocăinței* [*pro tou pylonos tes metanoias*], flămândă de tot binele și bolnavă de nepurtarea de grijă. Dar Tu, Doamne, fă-mă Lazăr sărac de păcate, ca nu cumva rugându-mă, să nu aflu deget să-mi răcorească limba ce jelește în văpaia cea nestinsă; ci mă sălășluiește în sânurile patriarhului Avraam, ca un Iubitor de oameni!"[156].

Potrivit punctului de vedere adoptat, ne vom putea socoti bogați în păcate și vrednici de focul cel veșnic ca bogatul cel nemilostiv, sau, ca Lazăr, săraci în virtuți[157] și flămânzind după mântuire[158]. Atunci ne vom

ruga lui Dumnezeu să devenim „săraci în păcate” şi în bunuri pământeşti, ca să dobândim aceeaşi răsplată ca şi Lazăr[159]. Parabola e de asemenea prilejul reamintirii importanţei milosteniei şi a iubirii de săraci pentru a putea săvârşi un post duhovnicesc[160], şi a evidenţierii temeiului dogmatic al faptelor milosteniei: sărăcia de bunăvoie a Cuvântului lui Dumnezeu pentru a-i îmbrăca pe oameni în nemurire.

„Sărac Te-ai făcut, Hristoase, Cel Bogat, ca să-i îmbogăţeşti pe oameni cu nemurire şi luminare. Şi pe mine, cel sărăcit de plăcerile vieţii, îmbogăţeşte-mă cu virtuţi şi numără-mă cu săracul Lazăr, izbăvindu-mă de pedeapsa bogatului şi de gheena ce mă aşteaptă”[161].

Pe lângă originea sa palestiniană, plasarea acestei parabole în ultima săptămână a postului se explică poate prin analogia între săracul Lazăr şi Lazăr, prietenul lui Hristos, a cărui comemorare se pregăteşte. Lăudând răbdarea săracului Lazăr în necazuri, Sfântul Ioan Hrisostom subliniază că acesta era cu atât mai vrednic de admiraţie cu cât n-avea exemplul „unui alt Lazăr” ca să poată îndura încercările sale, sigur de învierea viitoare[162]. De acum înainte, creştinilor le este mult mai uşor să îndure de bunăvoie relele şi ostenelile, urmând modelul săracului Lazăr, căci pregătirea învierii celui de-al doilea Lazăr a început încă din prima zi a săptămânii.

Săptămâna a VI-a e cadrul unei întreite înainte-prăznuiri: pregătirea Sâmbetei lui Lazăr, a Duminicii Stâlpărilor şi a Săptămânii Mari, cum o arată, de exemplu, aceste trei tropare succesive ale canonului de la Utrenia de vineri:

„Mai înainte ai zis, Iisuse: Iată ne suim în cetatea cea sfântă şi voi fi dat cu adevărat în mâinile ucigaşilor, ca să Mă omoare trupeşte pe Cruce.”

„Vrând, Cuvinte, să răpeşti din moarte pe prietenul Tău, Te sârguieşti a fi omorât pentru noi după trup, făcând nemuritori pe oamenii cei credincioşi, Unule, Cel ce eşti fără de moarte.”

„Să aducem stâlpările cuminţeniei [*baia sophrosynes*] lui Hristos, Celui ce S-a smerit pe mânz cu trupul şi să-I zicem: Bine eşti cuvântat, Mântuitorule, Cel ce vii spre Patimă”[163].

Actualizarea dramatizată a Patimii, care va fi obiectul principal al imnologiei Săptămânii Mari, începe încă din primele zile ale acestei săptămâni prin evocarea narativă a bolii, iar mai apoi a morţii lui Lazăr şi a mersului lui Hristos spre Ierusalim, unde va intra triumfal după ce l-a înviat pe prietenul Său şi unde va suferi Patima Sa câteva zile mai târziu (cronologia liturgică urmează, aşadar, în principal relatarea *Evangheliei după Ioan*). Tot Sfântul Teodor Studitul e cel care evocă în stihirile şi

canoanele sale aceste etape ale intrării în Săptămâna Patimii. Menționând încă de luni boala lui Lazăr, el zugrăvește marți trimiterea unor mesageri la Hristos de către surorile lui Lazăr:

„Fiind cuprinse de plângere surorile lui Lazăr și-au arătat întristarea Ție, Cunoscătorule a toate; dar Tu ai întârziat puțin, ca să vădești minunea și să arăți apostolilor Tăi cele înfricoșătoare”[164].

Lazăr moare miercuri (cu patru zile înainte de învierea sa) și, aflând acest lucru de data asta nu de la mesageri umani, pentru a-Și arăta pogorământul Său, ci în virtutea atotștiinței Sale dumnezeiești[165], Hristos Se îndreaptă spre Iudeea[166], începând astfel mersul Său spre Patima cea de bunăvoie[167]. Joi, „Lazăr zace în mormânt deja de două zile”[168] și Ziditorul continuă să înainteze, în timp ce la Betania apropiații lui Lazăr țin doliu și varsă lacrimi așteptându-L pe Hristos[169]. Vineri rămâne o zi de doliu, dar, Hristos apropiindu-Se[170], aceasta trece în plan secund pentru a face ca atenția credincioșilor să se concentreze asupra așteptării bucuriei din ziua următoare[171]. În sfârșit, sâmbătă se înfăptuiește cea mai mare dintre minunile lui Hristos[172], învierea prietenului Său „care putea deja”[173], fiind mort de patru zile[174].

Examinarea temelor Sâmbetei lui Lazăr iese din cadrul nemijlocit al acestui studiu, căci această prăznuire ține deja de Săptămâna Mare. Să semnalăm totuși că ea depășește simpla comemorare a miracolului evanghelic pentru a dezvolta un bogat comentariu privitor la lucrarea divino-umană a lui Hristos (Acesta plânge, întreabă unde a fost pus[175], dar îl învie numai cu glasul Său[176]). Învierea lui Lazăr e simbolul învierii viitoare a neamului omenesc[177] și arătarea atotputerniciei lui Dumnezeu care răstoarnă legile naturii stricate[178]. Înainte de Cruce chiar, iadul tremură la auzul glasului lui Hristos[179] și se grăbește să-i dea drumul lui Lazăr să iasă din el[180], anunțând astfel apropiata sa nimicire[181]. Acest praznic al „învierii celei de obște” îi întărește, așadar, pe ucenicii lui Hristos înainte de Patima Acestuia[182]. El este „începerea [preludiul — *ta prooimia*] Crucii”[183] și pregătește pentru „Împărăteasa zilelor”[184]. Lazăr cel înviat va fi martorul Patimii și Învierii învățătorului și prietenului său[185] dând mărturie prin prezența sa că Paștele trebuie să se realizeze efectiv în întreaga umanitate, fiindcă El S-a făcut „începătura mântuitoare a nașterii din nou”[186] (și, prin urmare, a celui de-al „doilea Botez”).

Majoritatea detaliilor relatării evanghelice sunt supuse unei transpuneri anagogice de același tip cu cea care va fi folosită în timpul Săptămânii Mari pentru a afirma identificarea intimă a credinciosului creștin cu tainele morții și învierii lui Hristos. Aici însă nu este încă vorba de a ne identifica cu Hristos, ci mai degrabă cu Lazăr. Toți trebuie să părăsim în timpul postului „prietenia pentru trup” pentru a ne face, ca și Lazăr, prieteni ai lui Hristos, ca să înviem împreună cu el[187]. Bolnavi cu sufletul,

așa cum Lazăr era cu trupul, ne recunoaștem în această perioadă pregătitoare întinși pe patul plăcerilor[188] având inima străpunsă de săgețile demonilor, zăcând în mormântul trândăviei[189] și al nepăsării, acoperit de piatra deznădejdii[190]:

„Răstoarnă, Hristoase, de pe smeritul meu suflet piatra cea grea a trândăviei celei grele și mă ridică din mormântul nesimțirii spre lauda Ta, Cuvinte"[191].

Trimiterea de mesageri la Hristos de către Marta și Maria reprezintă ostenelile Postului Mare realizate prin conlucrarea dintre acțiune și contemplație (ale căror figuri tradiționale sunt cele două surori ale lui Lazăr), grație cărora Hristos va veni prin Patima Sa să ne izbăvească mintea (*nous*) înlănțuită în patimi.

„Înjugând contemplația și acțiunea [*theorian kai praxin hosper syzeuxantes*], să ne sârguim a trimite lui Hristos de veste, ca să învieze cu venirea Sa cea înfricoșătoare mintea [*noun*] noastră cea îngropată ca pe un alt Lazăr; să-i aducem stâlpările dreptății [*baia dikaiosynes*] și să strigăm: Binecuvântat ești Cel ce vii!"[192].

Așadar, pe „mine" mă învie Hristos în Lazăr și pe mine mă eliberează din moarte înainte chiar de comemorarea Patimii Sale, arătând astfel că prin pocăință și asceză vom putea ajunge „deja înviați" la Săptămâna Mare, pentru a o putea prăznui duhovnicește:

„Cuvinte al lui Dumnezeu, înviind cu cuvântul Tău cel dătător de viață sufletul meu cel omorât de păcate și închis în mormântul călcării poruncilor, învrednicește-mă să-Ți aduc stâlpări de virtuți Ție, Biruitorului morții"[193].

Temele Sâmbetei lui Lazăr și ale Duminicii Stâlpărilor sunt cel mai adesea împletite, întrucât reprezintă două aspecte complementare ale revelării divino-umanității lui Hristos înainte de Patima Sa[194]. Aceste două praznice sunt de altfel privite mai degrabă ca o singură sărbătoare desfășurată în două zile, fiindcă au un tropar comun, iar temele unuia se regăsesc din plin în celălalt, astfel că amândouă sunt situate simbolic în aceeași zi: „cu șase zile înainte de Paște"[195]. „Praznic îndoit", el este în același timp o expresie a lucrării divino-umane a lui Hristos: învierea lui Lazăr revelează Divinitatea Sa, iar intrarea Sa în Ierusalim șezând pe asin umanitatea Lui[196]. Astfel, în Săptămâna a VI-a nu mai e cu putință separarea pregătirii pentru unul din praznice de pregătirea pentru celălalt.

„Spus-ai mai înainte adormirea lui Lazăr, pe care peste puțin timp înviindu-l, laudă vei primi de la pruncii care poartă ramuri, semnele [*ta symbola*] Patimii Tale, Mântuitorule"[197].

Încă de la sedelnele Utreniei de luni, studiţii Iosif şi mai ales Teodor încep să cânte „cântarea înainte-prăznuirii" Stâlpărilor[198].

Mersul lui Hristos spre Patima Sa cea de bunăvoie e un element care permite împletirea acestor trei teme[199]. Pe măsură ce El se apropie, imnologia îşi schimbă caracterul pentru a deveni tot mai hristologică, astfel că, odată intrat în Ierusalim pentru Patima Sa, Hristos ocupă întreaga atenţie a credincioşilor care L-au urmat pas cu pas începând din lunea precedentă[200]. Acest urcuş spre Ierusalim, ce culmina odinioară în procesiunea (astăzi aproape dispărută) din Duminica Stâlpărilor sau Floriilor[201], însoţeşte simbolic toată săptămâna cu o amplă mişcare procesională: credincioşii urmează şi însoţesc pe Hristos în acest mers care îi duce spre comuniunea mistică cu Patima Sa, dar care reprezintă şi urcuşul lui Hristos la Tatăl, model al urcuşului duhovnicesc al omului şi al intrării sale în Ierusalimul ceresc[202].

Am putea astfel compara destul de exact această „procesiune" care începe în lunea Săptămânii a VI-a cu Intrarea Mare ce are loc la Liturghie înaintea anaforalei[203]. Preotul iese din sanctuar pe uşa dinspre miazănoapte cu darurile pregătite la proscomidiar pentru a intra aici prin uşile împărăteşti după ce traversează naosul şi adună astfel virtual spaţiul pe care-l circumscrie acesta. Prin urmare, întreg cosmosul, pâinea, vinul, spaţiul şi timpul, şi întreaga lume sensibilă reunită în biserica-microcosmos intră în sanctuar pentru a fi aduse jertfă, pentru a fi asumate de Logosul divin, pentru a fi îndumnezeite şi transfigurate[204]. Tot aşa, înainte de Patimă, credincioşii antrenaţi în practica virtuţilor timp de 40 de zile însoţesc duhovniceşte pe Hristos în mersul Său şi se identifică cu pruncii care-L vor primi în Ierusalimul inimilor lor cu „stâlpările virtuţilor lor"[205].

> „Veniţi să gătim Domnului cele de întâmpinare, aducându-I stâlpări de virtuţi [*baia areton*]; că aşa Îl vom primi în sufletul nostru ca în cetatea Ierusalimului, lăudându-L şi închinându-ne Lui"[206].

Stâlpările de virtuţi sunt roadele ostenelilor ascetice desfăşurate în timpul Postului Mare. Strânse într-un mod în acelaşi timp sensibil şi duhovnicesc[207], respectiv adăugând la asceză faptele postului duhovnicesc, ele îngăduie credincioşilor să-L primească cu vrednicie pe Hristos fiind, prin urmare, mijloacele identificării şi mai strânse cu El în Patima Sa. Această exegeză a relatărilor evanghelice arată bine finalitatea hristologică a întregii cateheze a Triodului. După ce timp de peste şase săptămâni am fost îndemnaţi la pocăinţă, la smerenie, la post, la străpungerea inimii şi la alte virtuţi, de acum nu mai e timp pentru desfăşurarea unei învăţături teoretice, fiecare trebuind să-şi arate roadele faptelor sale şi să probeze valoarea lor reală: sunt acestea vrednice „să primească pe Hristos" şi să slujească laudei universale? Căci în cele din urmă doxologia e criteriul consistenţei virtuţilor.

Dacă privim cele 40 de zile propriu-zise ca o perioadă distinctă de Săptămâna Mare, Postul Mare se termină în seara de vineri a Săptămânii a VI-a[208]. Dacă totuşi postul continuă până în Săptămâna Mare, începând din Sâmbăta lui Lazăr el dobândeşte o dimensiune diferită: din ascetic şi pedagogic el devine euharistic[209]. Ambianţa lungilor cateheze duhovniceşti, pe care le dezvoltau imnologic şi formal slujbele Postului Mare, dispare pentru a face loc aşteptării arzătoare a Mirelui, ultimelor pregătiri înaintea venirii Lui[210] şi asimilării mistagogice cu principalii protagonişti ai dramei ce va culmina în unirea cu Hristos Însuşi în moartea şi învierea Sa.

Potrivit lecţionarului armean, în vechiul oficiu de la Ierusalim vinerea Săptămânii a VI-a era deja privită drept ziua încheierii oficiale a celor 40 de zile de post[211]. Idiomela, tot de origine palestiniană, cântată potrivit Triodului tipărit ca „Slavă” la Utrenia de vineri şi repetată de două ori la Vecernie la începutul stihirilor de la „Doamne, strigat-am”, marchează limpede trecerea între două perioade liturgice distincte, dar totuşi intim dependente una de cealaltă, Săptămâna Mare neputând fi prăznuită cu vrednicie decât dacă Postul Mare a fost ţinut cu folos.

> „Plinind cele patruzeci de zile de suflet folositoare, cerem să vedem şi sfântă săptămâna Patimii Tale, Iubitorule de oameni; ca să slăvim în ea faptele Tale cele mari şi nespusă Economia Ta pentru noi, cu un cuget cântând: Doamne, slavă Ţie!”[212].

Începând cu Vecernia acestei vineri, toate textele din Mineie şi din Octoih sunt suprimate până la Duminica Tomii, pentru a face loc numai Triodului: astfel, în cele 10 stihiri de la „Doamne, strigat-am” de vineri se numără idiomela citată mai sus, stihira Mucenicilor şi 7 stihiri ale lui Lazăr (de fapt 5 stihiri, primele două fiind repetate de două ori) atribuite împăratului Leon. „Slavă” şi „Şi acum” sunt amândouă însoţite de idiomele pentru Lazăr; căci în timpul Săptămânii Mari se suprimă şi majoritatea troparelor şi stihirilor Născătoarei de Dumnezeu (*theotokia*), lucru excepţional în cursul anului liturgic şi care arată limpede că meditaţia asupra Întrupării şi divino-umanităţii trece atunci de la uimirea în faţa misterului maternităţii divine la actualizarea apogeului „kenozei” Logosului[213].

Încheierea Postului Mare e subliniată la această Vecernie de lectura pericopelor finale ale ciclului *Facerii* (49, 33–50, 26) şi *Proverbelor* (31, 8–31). Totuşi atmosfera Postului Mare nu e cu totul abandonată: nu numai în plan imnografic, dar şi în cel al rubricilor *typikon*-ului ea se continuă până în Miercurea Mare. Într-adevăr, ciclul parcurgerii Psaltirii prin versete semnificative selectate ca prochimene nu ajunge în această

vineri decât la *Psalmii 123* şi *124*. El se va continua în timpul primelor trei zile ale Săptămânii Mari, pentru a se încheia virtual cu extrase dintr-un psalm de polieleu (*Ps* 135, 26) şi din *Psalmul 137*, 1, omiţând *Psalmul 136*, căci acum nu mai trebuie sugerat exilul în Babilon ca la începutul Postului Mare[214], ci bucuria vieţii în Dumnezeu în momentul intrării în Patimă[215].

Fapt mai izbitor încă, până la Vecernia din Miercurea Mare slujbele îşi păstrează esenţialul particularităţilor lor cvadragezimale şi îndeosebi rugăciunea Sfântului Efrem Sirul[216]. Chiar şi după ce au fost oficial încheiate cele 40 de zile şi pare prea târziu pentru începerea „întoarcerii", virtuţile păzitoare ale căinţei evocate în această rugăciune rămân în continuare concluzia rugăciunilor liturgice. Modul (*tropos*) pocăinţei continuă dincolo de limitele Postului Mare, amestecându-se cu tema veghii eshatologice a celor trei zile ale „Slujbei Mirelui", arătând astfel că ambianţa de străpungere a inimii şi căinţa, metaniile şi rugăciunea Sfântului Efrem, trebuie să pătrundă până în inima prăznuirii Patimii, reprezentând însăşi condiţia participării autentice a credinciosului la „Taina lui Hristos".

Această distincţie a încheierii Postului Mare în două etape: încheierea sa tematică în vinerea Săptămânii a VI-a şi încheierea sa formală în Miercurea Mare, corespunde simetric intrării progresive în post, despre care am văzut că este nu numai rezultatul evoluţiei istorice a Triodului, dar şi o măsură de economie menită să-i introducă încetul cu încetul pe credincioşi în „stadionul înfrânării" şi în modul de a fi cu totul special care este corolarul lui. Modul Postului Mare se continuă şi în prima parte a Săptămânii Patimii pentru a arăta practic corespondenţa şi împletirea existente între căinţă şi viaţa în Hristos, căinţa introducându-ne în dimensiunea mistagogică a vieţii în Hristos.

În Palestina, Duminica Stâlpărilor era ziua în care se reîntorceau în mănăstire monahii ce ieşiseră din ea pentru a petrece cele 40 de zile de post în singurătatea deşertului[217]. Ca şi în cazul Duminicii Lăsatului de brânză, acest obicei local a fost asumat şi transpus de Triod pentru a deveni semnul săvârşirii „alergării celor 40 de zile", în care, fiecare, monah sau mirean, s-a identificat oarecum cu vechii monahi izolându-se, întorcându-se în el însuşi pentru a practica postul sufletului şi al trupului şi a se consacra rugăciunii în deşertul său interior. Promotorii acestei transpuneri au fost imnografii Constantinopolului, în principal Sfântul Teodor Studitul. Încă din joia Săptămânii a VI-a, troparele lor fac aluzie la această reunire a asceţilor care se întorc aducând fiecare „mărturia propriei conştiinţe" cu privire la faptele curăţirii săvârşite în timpul Postului Mare.

> „Veniţi cei din pustii şi din munţi şi din peşteri, adunaţi-vă ţinând stâlpări împreună cu noi, să întâmpinăm pe Împăratul şi Stăpânul; că vine să mântuiască sufletele noastre"[218].

Această adunare simbolică a anahoreţilor însoţeşte aceeaşi mişcare procesională ca aceea a lui Hristos, a cărei importanţă o subliniază. Săptămâna a VI-a cheamă la adunarea şi reunirea tuturor lucrurilor, pentru ca, împreună cu cei ce s-au împrăştiat în spaţiu pentru luptă, să se reunească întreg cosmosul, văzut şi nevăzut, ca la Intrarea Mare a Liturghiei euharistice. Întinzându-şi de bunăvoie mâinile pe cruce, Hristos a adunat şi fixat de propriul său trup spaţiul divizat şi sfâşiat de păcat[219]. Lumea a trecut astfel de la domnia dualităţii şi a contrariilor la cea a unităţii şi sintezei celor opuse în Dumnezeul-om. Dar chiar şi atunci când Iubirea dumnezeiască şi-a arătat profunzimile în jertfa de pe Cruce, ea continua să respecte libertatea omului lăsându-i alegerea de a *colabora* sau nu la realizarea Marii Taine a unirii firilor despărţite şi a divino-umanizării cosmosului în Biserică. Efectiv şi definitiv realizată în Persoana lui Hristos într-un moment precis al istoriei, această sinteză rămâne încă secretă şi ascunsă în „taina" Bisericii pentru cei ce doresc să o actualizeze fără să fi fost constrânşi la aceasta. Prin asceză, căinţă şi post continuu, creştinii trebuie să se facă disponibili şi să se deschidă spre arătarea şi în ei a unirii contrariilor în Hristos-Unul. E potrivit astfel ca la sfârşitul Postului Mare asceţii risipiţi în „deşert" să evidenţieze această sinergie devansând reunificarea realizată pe Cruce prin adunarea lor care simbolizează restaurarea puterilor sufletului în inima lor. Fiecare credincios va veni atunci *înaintea lui Hristos purtându-şi deja crucea* şi preamărindu-L cu ramurile virtuţilor sale.

> „Astăzi harul Sfântului Duh pe noi ne-a adunat şi toţi, luând Crucea Ta, zicem: Bine eşti cuvântat Cel ce vii în numele Domnului! Osana Celui dintru înălţime!"[220].

Adunarea praznicului Stâlpărilor poate fi privită şi ca o imagine şi o anticipare a adunării eshatologice a viilor şi a morţilor pentru a se înfăţişa cu toţii înaintea Judecăţii universale. „Copiii Sionului" adunaţi atunci în Sion[221], respectiv monahii şi toţi cei ce s-au consacrat renunţării şi ostenelilor, adunaţi acum în biserică, anticipează această ultimă reunire la care vor fi chemaţi toţi de sunetul trâmbiţei:

> „Şi va trimite pe îngerii Săi cu sunet mare de trâmbiţă, şi vor aduna pe cei aleşi ai Lui din cele patru vânturi, de la marginile cerurilor şi până la celelalte margini"[222].

Reuniţi astfel mistic, iar sfârşitul fiind deja prezent în inima timpului, vom putea participa cu vrednicie la desfăşurările eshatologice ale Săptămânii Mari: Slujba Mirelui, iniţierea în tainele Joii Mari şi cele trei zile care sunt o icoană a „Paştelui veşniciei". Comutarea permanentă ce poate fi stabilită între momentul istoric al Patimii, actualizarea lui liturgică şi transpunerea sa eshatologică e unul din elementele esenţiale ale spiritua-

lităţii Postului Mare. Acest aspect e deja prezent încă de la celebrarea adunării monahilor, despre care am vorbit, dar el era de fapt pregătit de multă vreme, fiindcă de la Duminica Vameşului şi a Fariseului întreg Triodul se străduieşte să zdrobească închiderile temporalităţii, insistând în fiecare clipă pe dialectica între „deja" şi „nu încă".

Postul Mare se încheie, aşadar, în Săptămâna a VI-a punând astfel limpede în evidenţă finalitatea hristologică a virtuţilor practicate în el şi orientarea eshatologică a celebrării Săptămânii Patimilor. Deja săvârşită şi virtual încheiată în modalitatea „voluntară" a ascezei, în timpul celor trei zile în care culminează, Patima nu face decât să evidenţieze într-un mod mai explicit hristologic ceea ce în definitiv era realitatea cotidiană şi scopul ultim al ostenelilor ascetice în timpul Postului Mare. De aceea — independent de originea ei istorică — putem considera ca extrem de semnificativă pentru argumentul nostru celebrarea la Constantinopol a botezurilor catehumenilor în Sâmbăta lui Lazăr de către patriarhul însuşi[223]. Practică a cărei supravieţuire e acel „Câţi în Hristos v-aţi botezat" cântat la Liturghie în locul lui „Sfinte Dumnezeule". Înainte chiar de a începe prăznuirea Patimii, Postul Mare se încheia prin acest rit de iniţiere în viaţa în Hristos care ilustrează astfel întregul său sens, aşa cum îl confirmă troparul cântat atunci de psalţii Marii Biserici pentru întregul popor:

> „Îngropaţi cu Tine prin botez, Hristoase Dumnezeul nostru, ne-am învrednicit de viaţa cea nemuritoare prin Învierea Ta. De aceea lăudându-ne, strigăm Ţie: Osana Celui dintru înălţime! Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului!"[224].

Concluzie
Caracterul mistagogic al timpului liturgic

Studiul Triodului, pe care am încercat să-l întreprindem începând cu perioada pregătitoare şi până în pragul Săptămânii Mari, s-a făcut din trei perspective: din cea a imnografiei privită în ea însăşi (partea I), din cea a *Typikon*-ului şi a corectivelor sale imnografice (partea a II-a), şi din cea a structurii timpului liturgic în Triod privit în continuitatea sa (partea a III-a). Aceste trei puncte de vedere ne-au constrâns să ne repetăm uneori, dar ne-au permis să ajungem la nişte concluzii convergente şi să arătăm coerenţa şi unitatea duhovnicească a acestei perioade de pregătire în vederea Paştelui.

Virtuţile la care cheamă marii imnografi ai Triodului se concentrează în esenţă asupra pocăinţei (*metanoia*). Ele sunt instrumentele, sau mai degrabă darurile lui Dumnezeu manifestate de viaţa pământească a lui Hristos, care îngăduie celor ce s-au îndepărtat de harul Botezului, recăzând în păcat, să fie restauraţi şi înnoiţi cu totul după chipul lui Hristos. Mai mult decât o virtute propriu-zisă, căinţa e un mod de viaţă, o stare nouă a persoanei umane aflată în căutarea adevăratei sale identităţi în Hristos. Nu este doar o dispoziţie interioară de penitenţă şi regret pentru îndepărtarea de intimitatea cu Dumnezeu, ci se manifestă şi în afară printr-o schimbare a întregii conduite a creştinului ritmată în timpul celor 40 de zile de regulile postului şi ale slujbelor. Acest „mod al căinţei" (*tropos metanoias*), această convertire radicală a fiinţei angajată pe calea curăţirii şi a restaurării frumuseţii sale feciorelnice dobândite la Botez, nu este desigur încă decât o pregătire în vederea primirii lui Hristos în Cuminecarea pascală; dar, introducând toate celelalte virtuţi, el apare deopotrivă drept mijlocul de a vieţui deja în Hristos încă înainte de Paşte, de a fi introduşi în procesul „divino-umanizării" umanităţii prin modalităţile specifice ale ascezei liber asumate. Căinţa se aseamănă dălţii sculptorului care prelucrează masa informă a materiei pământeşti pentru a face să se ivească în ea virtuţile, respectiv faţa lui Hristos care e plinătatea lor.

Triodul asumă timpul simbolic concentrat în cele 40 de zile pentru a revela în el o modalitate permanentă a conduitei creştinului: caracterul mistagogic, adică „sacramental" al ascezelor şi virtuţilor. Triodul leagă sufletul şi trupul prin virtuţile morale şi prin post, prin slujbe şi succesiunea lor zilnică, pentru a converti persoana, pentru a-i da prilejul de a conlucra liber la formarea lui Hristos în ea şi de a se pregăti în vederea Învierii tainice cu El, anticipând-o prin trecerea ascetică de la moarte la viaţă şi de la patimi la nepătimire.

Sfântul Ioan Hrisostom afirmă că „suntem creştini în măsura în care imităm pe Hristos"[1]. Trebuie „să călcăm pe urmele lui Iisus..."[2], dar nu într-un mod sentimental, ci prin transpunerea în condiţiile actuale a existenţei umane a pogorârii Cuvântului, a smereniei şi tuturor virtuţilor Sale[3]. Conformându-ne umanităţii Lui vom putea avea astfel acces la Divinitatea Lui, inseparabil unită cu aceasta. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, vocaţia celui ce se conformează Evangheliei este exprimată în felul următor:

> „Evanghelia e icoana adevărurilor, arătându-i încă de aici în chip limpede pe toţi cei ce au dobândit asemănarea bunătăţilor viitoare. Căci Cuvântul îi pregăteşte, prin nădejde, ca, primind arhetipul bunătăţilor, să se însufleţească şi să se facă icoane vii ale lui Hristos, ba mai mult, identici cu El, după har sau asemănare"[4].

Altoiţi pe trupul lui Hristos prin Botez, creştinilor le rămâne să ducă la capăt această unire cu El, arătând în ipostasa lor proprie îndumnezeirea firii omeneşti asumată de Cuvântul lui Dumnezeu prin asceză, prin jertfa de bunăvoie a „eului" lor limitat, prin imitarea şi conformarea cu Patima Sa înainte chiar de actualizarea ei rituală. În viaţa „practică" pe care o reprezintă perioada de pregătire a Paştelui, e potrivit să dobândim prin voinţă puterea Crucii, a morţii, a mormântului şi a Învierii:

> „A Crucii prin nelucrarea păcatului, a morţii prin lepădarea cea mai deplină a răutăţii, a mormântului prin renunţarea la închipuirile produse în suflet de lucrurile supuse simţurilor, a Învierii prin bogăţia virtuţilor şi a belşugului cunoştinţei adevărului lui şi prin ridicarea cugetării de la cele stricăcioase la înălţime, ca să ne facem un trup şi un suflet cu El [*Col* 1, 13]"[5].

Asceza, căinţa, lacrimile, ritmul slujbelor etc. îi conformează astfel pe creştini Trupului lui Hristos, îi fac concorporali cu dumnezeiescul lor Învăţător, într-o modalitate diferită, dar în fond cu acelaşi rezultat ca şi Euharistia. Prin această întrepătrundere între moarte şi înviere, umanitate şi divinitate în toate actele lui Hristos şi în toate lucrările Trupului Său, Biserica, Postul Mare, atât în mod global, cât şi în fiecare din elementele lui constitutive, apare ca o anticipare, o transpunere a Paştelui, iar asce-

za, al cărei cadru este, apare ca o „mică înviere". Aşa cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul comentând pe Sfântul Grigorie din Nazianz:

> „Împlinită încă de pe acum în Hristos, lumea de sus trebuie să se împlinească iarăşi mai pe urmă în cei asemenea lui Hristos, când cei ce s-au făcut părtaşi asemănării morţii Lui prin pătimirile lor se vor face părtaşi ai Învierii Lui"[6].

Prin urmare, este lucru potrivit ca să fim părtaşi dinainte, în timpul Postului Mare, atât la moartea, cât şi la Învierea lui Hristos:

> „În fiecare zi să prăznuim prin omorârea patimilor învierea virtuţilor imitând pe Domnul", spune Sfântul Teodor Studitul[7].

Tocmai în asceză, în întoarcerea ostenitoare la harul Botezului, candidaţii la cel de-al „doilea Botez", fiind deja iniţiaţi, pot primi arvuna „Paştelui veşniciei"[8]. Căci în Biserică timpul, marcat încă „puţin timp" (*Ap* 6, 11) de diviziune şi moarte, devine timp liturgic, timp „hristificat". Hristos e prezent tainic în timpul liturgic şi, după chipul întrepătrunderii în El a firii divine şi umane, El asumă timpul stricăciunii pentru a-l umple de veşnicie, a-l transfigura, a-l îndumnezei[9]. Actualizat atât de praznicele Sale, cât şi în sărbătorile sfinţilor, El rămâne unul şi neîmpărţit în ciuda diversităţii manifestărilor Sale, aşa cum sălăşluieşte deplin în ipostasa renăscută a sfinţilor, fără ca aceştia să-şi piardă caracteristicile lor personale[10]. Sărbătorile, sau chiar perioade cum e Postul Mare, apar, prin urmare, ca adevărate „energii" divine, ca „taine"[11], ca *„sacramente ale timpului"*[12], culminând în praznicul Paştelui, recapitulare şi plinătate a tuturor sărbătorilor.

Totuşi această diversitate a sărbătorilor nu e decât una din adaptările la condiţiile lumii cantităţii, căci introducându-se în comuniunea cu Hristos Unul, ele sunt în cele din urmă tot atâtea „mici Paşte" care ne pregătesc pentru comuniunea fără contopire în viitorul Paşte veşnic, Hristos „totul în toţi" (*Col* 3, 11).

> „Acolo vom cunoaşte raţiunile lor [ale praznicelor] mai curat şi mai înţelept în Logosul Însuşi, Dumnezeul şi Mântuitorul nostru, în prăznuirea şi veselia celor mântuiţi"[13].

Prăznuirea veşnică a celor aleşi este deci unirea şi comuniunea cu Hristos, Care e oarecum *sărbătoarea personificată*. De aceea, în această lume, praznicele şi perioadele lor pregătitoare apar ca tot atâtea participări efective la Dumnezeul-om, ca înseşi căile îndumnezeirii credinciosului prin pătrunderea în timpul îndumnezeit al Bisericii care ascultă dinainte de legile lumii transfigurate. Prin intermediul omului, totul în Biserică e îndumnezeit, „hristificat", divino-umanizat[14], iar sărbătoarea e continuă. Toate zilele sunt Paşte şi duminici, adică o înviere împreună

cu Hristos şi o anticipare a vieţii veşnice; dar ele sunt şi pregătiri pentru arătarea a ceea ce nu e încă prezent decât în parte. Astfel, după ce l-a îndemnat pe creştinul desăvârşit să trăiască toate zilele ca pe o duminică, Origen subliniază sensul şi locul unei perioade ascetice cum este cea a Postului Mare:

> „Iar când te *pregăteşti* pentru viaţa cea adevărată şi te îndepărtezi mereu de plăcerile vieţii care înşală pe cei mulţi, ajungând să nu mai doreşti plăcerile cărnii, ci, dimpotrivă, chinuindu-ţi trupul şi supunându-l robiei [*Rm* 8, 6], atunci nu încetezi să prăznuieşti mereu vinerea sau «ziua pregătirii» [*paraskeue*]. Iar din clipa în care ai înţeles că «Hristos, Paştele nostru, S-a jertfit» [*1 Co* 5, 7] şi că trebuie să-I prăznuim ziua mâncând din carnea Cuvântului, *atunci nu trebuie să fie nici o clipă în care să nu prăznuim Paştele*, cuvânt care înseamnă «jertfă de trecere», căci prin fiecare gând, cuvânt şi faptă nu încetăm *să trecem* de la treburile acestei vieţi la Dumnezeu, grăbindu-ne spre cetatea Sa dumnezeiască”[15].

Tensiunea dialectică între „deja” şi „nu încă” stă la temelia timpului liturgic, dar ea nu apare ca o contradicţie, ci ca o antinomie dinamică şi divino-umană. Veşnicia e efectiv prezentă şi comunicabilă în Hristos, în inima timpului, dar îndumnezeirea efectivă, deplina realizare a misterului liturgic necesită libera conlucrarea a credinciosului la mântuirea lui. De aceea, an de an, Biserica va propune cu răbdare aceleaşi sărbători şi aceleaşi perioade, într-o mişcare circulară. Acest ritm circular nu se închide însă asupra lui însuşi într-o repetiţie pură, ci vine să măsoare şi să ritmeze progresul şi urcuşul duhovnicesc al fiecăruia, pătrunderea sa tot mai adâncă şi nelimitată în taina Dumnezeului-om, fiindcă obiectul căutării e infinit. Reluând parcursul celor 40 de zile ale Păresimilor, cel care-şi va fi păstrat bunurile dobândite cu un an în urmă nu va mai străbate acelaşi drum: prăznuirile, troparele, însăşi forma slujbelor vor dobândi pentru el o semnificaţie mai adâncă şi vor fi prilejul unor noi eforturi de a-şi îndrepta greşelile făcute în anul trecut. Nu există propriu-zis vorbind ciclu liturgic închis asupra lui însuşi; de aceea, reprezentarea ciclului liturgic sub forma unui cerc nu ar fi corectă, fiindcă i-ar suprima întreaga dimensiune a dezvoltării duhovniceşti a persoanei. El ar trebui reprezentat mai bine ca un cerc deschis spre o dimensiune verticală, ca o spirală ascendentă[16]. Mişcarea circulară ar reprezenta condiţiile umanităţii căzute care, înlănţuite încă de cantitate, a fost totuşi adunată în Hristos şi în trupul Său mistic, Biserica, care propune periodic credincioşilor actualizarea „vieţuirii” (*politeia*) Sale. Mişcarea ascendentă nu apare în structura exterioară a timpului liturgic, ci reprezintă mai degrabă timpul interior şi personal al progresului fiecăruia spre conformarea şi comuniunea cu Hristos. Prin Sfintele Taine şi virtuţi, creştinul devine Hristos prin har

îndumnezeind în el însuşi timpul stricăciunii. Timpul cosmic deja asumat de anul liturgic pentru a deveni timp al lui Hristos devine astfel un timp al urcuşului omului în Hristos: „Şi, lucru înfricoşător, faptul că firea noastră e schimbătoare e ca o aripă în zborul spre ce e mai înalt”, scrie Sfântul Grigorie al Nyssei[17].

Sfinţii sunt într-o stare de nelucrare faţă de sensibil, dar care depăşeşte orice lucrare[18], fiindcă urcă neîncetat spre unirea cu Cel Neapropiat. Transpusă în plan liturgic, această stare paradoxală a făpturii îndumnezeite se aplică timpului Bisericii: ordonat, ciclic şi repetitiv. Dar însăşi această repetiţie e prilejul supremei lucrări duhovniceşti a „celui ce urcă şi nu se opreşte niciodată, mergând din început în început printr-un început mereu mai înalt care n-are capăt în el însuşi”[19]. Timpul ciclic şi timpul liniar converg, aşadar, în mistagogia timpului liturgic.

> „Căci nu va fi sfârşit al înaintării lor în veci.
> Pentru că stabilitatea creşterii spre sfârşitul fără sfârşit
> va sta în cuprinderea Necuprinsului
> şi-i va sătura Cel de care nimeni nu se poate sătura.
> Plinătatea Lui şi slava luminii
> va sta în înaintarea într-un adânc şi într-un început fără sfârşit.
> Şi aşa cum, având pe Hristos ca pe Cel care a luat chip înăuntrul lor,
> stau alături Celui ce luminează în chip neapropiat,
> aşa sfârşitul se face în ei începutul slavei
> şi, ca să fac înţelesul mai clar,
> în sfârşit vor avea începutul, iar în început sfârşitul”[20].

Prescurtări şi sigle

Dm = duminică
Lu = luni
Ma = marţi
Mi = miercuri
Jo = joi
Vi = vineri
Sm = sâmbătă
LuM, *MaM*, *MiM*, *JoM*, *ViM*, *SmM* = Lunea Mare, Marţea Mare, Miercurea Mare, Joia Mare, Vinerea Mare, Sâmbăta Mare
DmVF = Duminica Vameşului şi Fariseului
DmFR = Duminica Fiului Risipitor
SmMţ = Sâmbăta Morţilor
SmAsc = Sâmbăta Asceţilor
DmLca = Duminica Lăsatului de carne (*Apokreon*)
DmLbr = Duminica Lăsatului de brânză (*Tyrophagia*)
Lubr = Lunea Săptămânii brânzei etc.
DmFl = Duminica Floriilor
SmLaz = Sâmbăta lui Lazăr
Vc = Vecernie (*Hesperinos*)
Ut = Utrenie (*Orthros*)
Dst = „Doamne, strigat-am" (*Kyrie ekekraxa*) la Vecernie
st = stihoavna (*aposticha*) la Vecernie sau la Utrenie
La = „Laude" (*Aineite*)
ca = canon
CM = Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul
od = oda canonului
tr = tropar (*apolytikion*)
se = sedelne (*kathismata*) poetice la Utrenie după stihologiile Psaltirii sau după oda a 3-a a canonului
idiom = stihiră idiomelă (redacţia palestiniană a Triodului)
gl = glas
Pav = Pavecerniţa (*Apodeipnon*)

Exemple: *Lu* III (*Ut od* 3 *ca* 2 *tr* 5) = lunea Săptămânii a III-a din Postul Mare, Utrenie, oda a 3-a a celui de-al 2-lea canon, troparul al 5-lea.

Ma IV (*Vc Dst* 3) = Marţea Săptămânii a IV-a din Postul Mare, Vecernie, „Doamne strigat-am” stihira a 3-a.

Sm gl 2 (*La* 1) = sâmbăta glasului 2 (din apendicele Triodului), Utrenie, „Laude”, stihira 1.

Hor A = *Horologion ho Megas* [Ceaslovul Mare], Atena, 1974

Pa A = *Parakletike* [Octoihul Mare], Atena

Pe A = *Pentikostarion* [Penticostarul], Atena

Tr A = *Triodion*, ed. Atena, 1967

Tr R = *Triodion*, ed. Roma, 1879

Typ = *Typikon*

Typ ME = *Typikon-ul Marii Biserici* [*Megales Ekklesias*], ed. MATEOS (1962)

Typ CP = *Typikon*-ul reformat (G. BIOLAKIS), Constantinopol, 1864

Typ Ev = *Typikon-ul de la mănăstirea Fecioarei Evergetis din Constantinopol* (ed. DIMITRIEVSKI)

Typ Mes = *Typikon-ul mănăstirii Mântuitorului de la Messina* (ed. ARRANZ)

Typ Pant = *Typikon-ul mănăstirii Mântuitorului Pantokrator din Constantinopol* (ed. GAUTHIER)

Typ Sab = *Typikon-ul Sfântului Sava* (ed. Veneţia, 1738 sau variantele din *Opisanie* III, ed. DIMITRIEVSKI)

Opis = DIMITRIEVSKI, *Opisanie*… I sau III

KTL = H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959

RP = G. RALLIS / M. POTLIS, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon ton te hagion kai paneuphemon Apostolon kai ton hieron oikoumenikon kai topikon synodon kai ton kata meros hagion Pateron*, Atena, vol. I–V, 1852–1854

PGL = G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968

PE = PAVEL EVERGETINOS, *Synagoge ton theophtongon rhematon kai didaskalion ton theophoron kai hagion Pateron*, Atena, vol. I–IV, 1957–1966

Apophalph = *Apoftegmele Părinţilor Pustiei seria alfabetică* [*Patericul*], *PG* 65

Apophsyst = *Apoftegmele Părinţilor Pustiei seria sistematică*, ed. parţială F. NAU în *Revue de l’Orient Chrétien* 1907–1913 [numerotaţie şi clasificare după traducerea franceză a întregului corpus realizat de monahii benedictini de la Solesmes, 3 vol., 1966, 1970, 1976]

Cuv = Cuvânt sau discurs (*logos*)

Cat = Cateheză (*kathechesis*)

Înv = Învăţătură (*didaskalia*)

Om = Omilie (*homilia*)

Cap = Capete (*kephalaia*)

BHG = *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, F. HALKIN, Bruxelles, 1957, 1985[2]

BZ = *Byzantinische Zeitschrift*, München, 1907 sq

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, 1903 sq

DACL	=	*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1907 sq
DSp	=	*Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1937 sq
DTC	=	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1907 sq
EO	=	*Échos d'Orient*, Paris, Constantinopol, Bucureşti, 1897–1942 (39 vol.)
GCS	=	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte, Berlin, 1897 sq.
MEPREO	=	*Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*
OCA	=	Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1935 sq
OCP	=	*Orientalia Christiana Periodica*, Roma, 1935 sq
PG	=	Patrologiae Graecae cursus completus, 161 vol., ed. J.-P. MIGNE, Paris, 1857–1866
PL	=	Patrologiae Latinae cursus completus, 221 vol., ed. J.-P. MIGNE, Paris, 1844–1884
PO	=	Patrologia Orientalis, R. GRAFFIN – F. NAU, Paris, 1907 sq
RAC	=	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950 sq
RAM	=	*Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 1920 sq
REB	=	*Revue des Études Byzantines*, Paris, 1943 sq
SC	=	Sources Chrétiennes, Paris/Lyon, 1941 sq
SO	=	Spiritualité Orientale, Abbaye de Bellefontaine, 1966 sq
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig-Berlin, 1882 sq

Cuprins analitic

Partea a II-a
Căile restaurării: asceza şi rugăciunea
Studiul *Typikon*-ului

A. Postul şi înfrânarea

B. Dimensiunea ascetică a slujbelor Postului Mare

Partea a III-a
Structura Triodului

Editura și Librăria DEISIS
str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu
tel./fax 0269-214272
www.edituradeisis.ro

Difuzare: SC SUPERGRAPH SRL
str. Ion Minulescu, nr. 36
031216 București, sector 3
tel. 021-3206119, fax 021-3191084

Tiparul executat la SC LUMINA TIPO SRL
str. Luigi Galvani, nr. 20 bis, sector 2, București
tel./fax 021-2113260, 021-2122927
e-mail: office@luminatipo.com
www.luminatipo.com

Postul Mare este acel timp privilegiat din cursul anului bisericesc când pregătirea pentru participarea credincioșilor la drama Pătimirii și lumina Învierii din Săptămâna Mare ia forma unei anticipări ascetice a Paștelui. Pe parcursul a patruzeci de zile de post, priveghere și rugăciune stăruitoare aceștia lucrează cu smerenie în ei înșiși la curățirea și restaurarea firii întinate și risipite de păcat. Întreg acest efort spiritual al Postului Mare e jalonat și însoțit în Ortodoxie de cultul Bisericii cuprins în *Triod*, una din cele mai profunde și zguduitoare cărți.

Monument unic al Bisericii răsăritene, sinteză a liturgicii și asceticii ortodoxe, asimilare practică a teologiei Părinților și reflex al experienței spiritualității monahale, *Triodul* îl inițiază concret pe credinciosul ortodox în imitarea lui Iisus Hristos, invitându-l la actualizarea mistagogică a Botezului său aflat în inima tainei Paștelui. Crucea și Învierea lui Iisus Hristos devin astfel experiență concretă în cultul și în spiritualitatea Bisericii, ajung taina mântuitoare a răstignirii și învierii noastre.

Deși este o adevărată enciclopedie cultică și spirituală a Ortodoxiei, din nefericire *Triodul* e puțin cunoscut și înțeles astăzi. Ca mare parte din valorile Ortodoxiei, el este încă o comoară insuficient valorificată.

Triodul explicat al părintelui ieromonah Makarios Simonopetritul oferă în sfârșit o amplă lectură teologică și liturgică acestui monument, prezentându-l și interpretându-l dintr-o perspectivă mistagogică, profund duhovnicească. Analizele fine și precise ale părintelui Makarios evidențiază împletirea unică între teologie și cult, imnografie și tipic, între postul sufletului și postul trupului. Trecând în revistă elementele cotidiene și principalele etape ale cursei duhovnicești a Postului Mare marcate de duminicile lui speciale, în al căror centru se înalță Crucea de viață făcătoare, ele se încheie cu o profundă meditație asupra timpului liturgic și funcției sale mistagogice în cultul ortodox.

Jalon important al unui itinerar spiritual personal care avea să-l conducă pe autor la inițierea în Ortodoxie și monahism la Sfântul Munte, cartea părintelui Makarios e un ghid indispensabil pentru toți cei ce doresc să aibă o viziune precisă asupra celui mai impresionant și complex monument al spiritualității liturgice ortodoxe: *Triodul*.

ISBN 978-973-7859-39-6